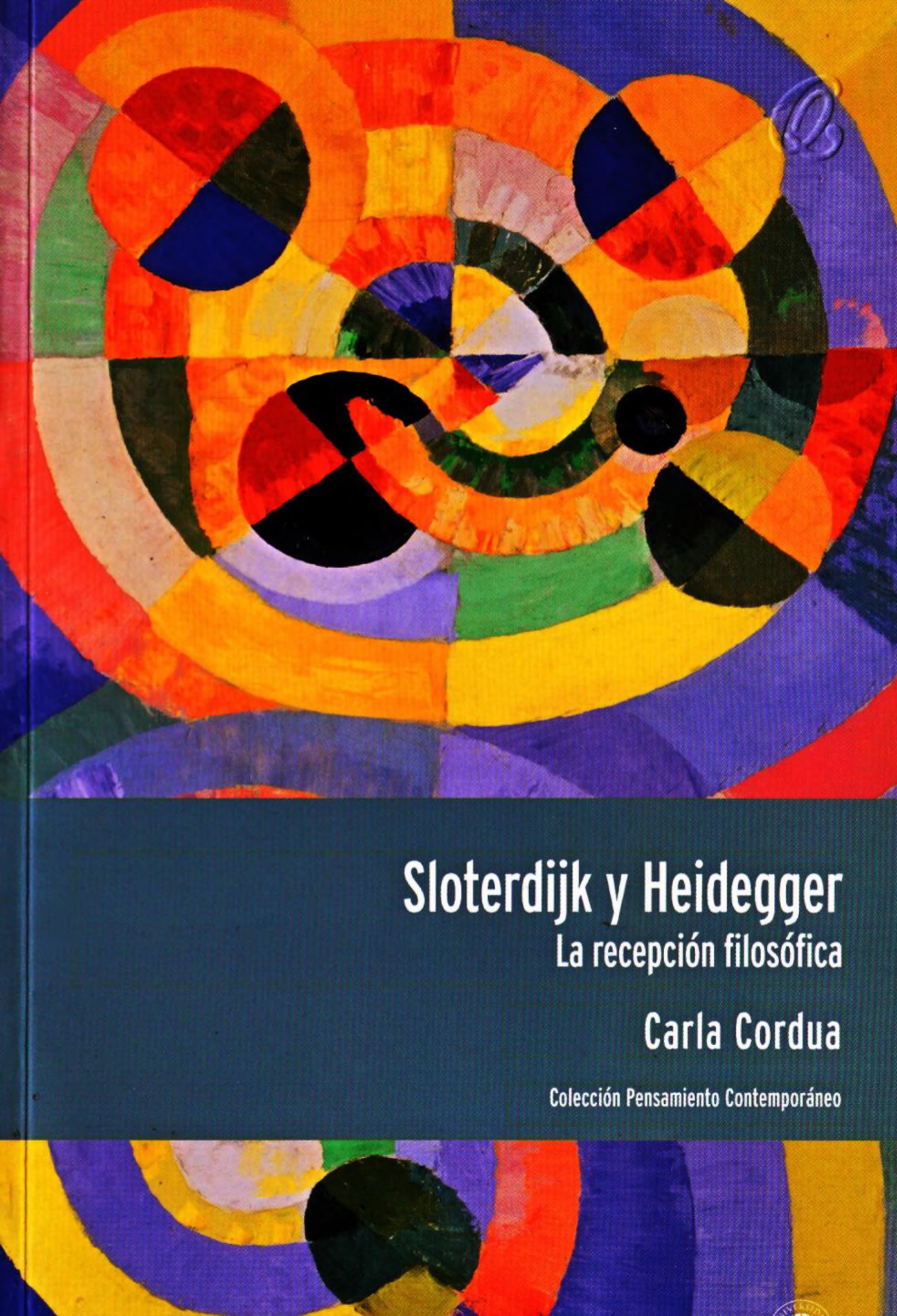


Sloterdijk y Heidegger

La recepción filosófica

Carla Cordua

Colección Pensamiento Contemporáneo

Sloterdijk y Heidegger

La recepción filosófica

Carla Cordua

Sloterdijk y Heidegger

La recepción filosófica



EDICIONES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Colección Pensamiento Contemporáneo

Sloterdijk y Heidegger: La recepción filosófica
Carla Cordua

Primera edición: Junio 2008
Ediciones Universidad Diego Portales
Inscripción en el Registro de Propiedad Intelectual N° 170782
ISBN 978-956-314-027-9

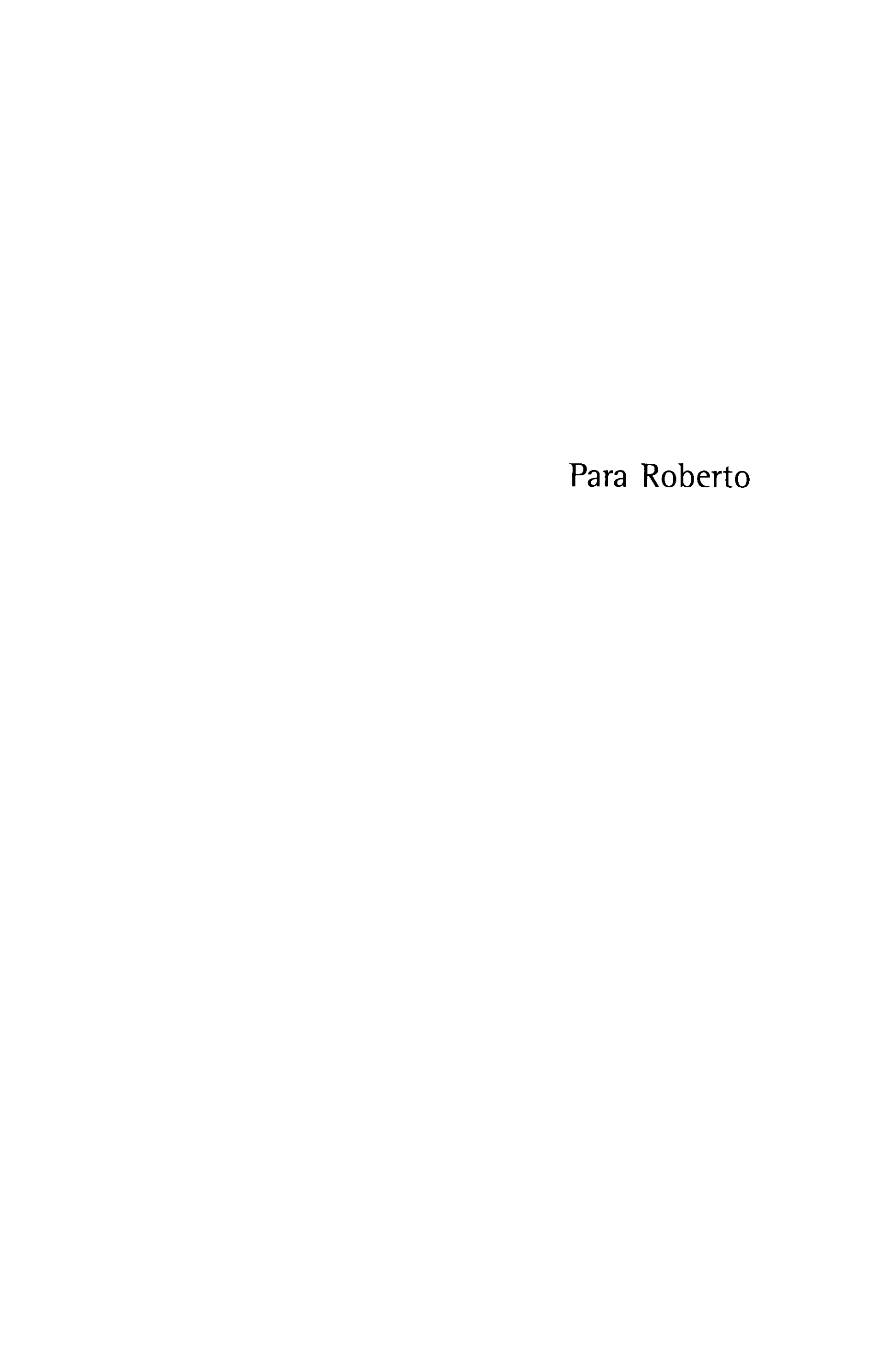
Universidad Diego Portales
Dirección de Extensión y Publicaciones
Teléfono (56 2) 676 2000
Avda Manuel Rodríguez Sur 415, Santiago de Chile
www.udp.cl (ediciones)

Diseño: Roberto Torretti
Imagen Portada: Robert Delaunay, *Formes circulaires* (1930)
Impresión: Salesianos Impresores S.A.



Sumario

Agradezco al Profesor Peter Sloterdijk
la autorización para citar pasajes de sus obras.



Para Roberto

Introducción
LA RECEPCIÓN FILOSÓFICA

Las relaciones entre antecesores y sucesores en la historia de una disciplina intelectual son, probablemente, muy diversas entre sí y cambiantes de época en época. Hasta ahora el tema de la recepción del pasado por los representantes actuales de una tradición ha sido poco estudiado en general. La idea misma de que el presente acoge a su manera al pretérito con el propósito de prolongarlo, fundarse sobre él, criticarlo, celebrarlo o, incluso, someterlo a una selección, entre otras posibilidades, es reciente. Presupone, en la actualidad que acoge, una conciencia de su posición independiente que, adoptando una actitud propia, se permite una cierta ubicación condicionante frente al pasado. Que tales relaciones entre sectores temporales de una tradición, o también entre autores singulares, puedan ser por sí mismas objetos de estudio y de reflexión, parecen ser nociones propias de una conciencia relativamente moderna que distingue entre lo que en efecto sucedió en el pasado y hemos recibido de él, y la manera y medida en que se lo recibe, apropia o deforma por la actualidad.

Desde que son posibles muchas actitudes frente a la tradición y grados diversos del interés en ella, vale la pena caracterizar no solo aquellas que señalan al presente sino todas las que inciden de manera notoria sobre el cambio histórico. En particular, ciertas tradiciones que hacen lo posible por no separarse de su pasado, como la filosofía, por ejemplo, podrían llegar a exigirles a sus cultores que antes de presentarse como sus representantes del día no solo den señas de conocer suficientemente a quienes los han antecedido en el tiempo, sino, además, que hayan adoptado una posición razonable frente a lo que han heredado como condición para incorporarse a los respectivos campos de estudio. En alemán,

desde mediados del siglo pasado, los hermeneutas e historiadores comenzaron a valerse del concepto metódico de *Rezeption* para designar a la acogida que le brinda el presente a su herencia espiritual. (Ritter *et al.*, HWP 8: 996). La palabra *Rezeption*, derivada del latín *receptio*, tendrá desde entonces en las letras alemanas este significado especial, debido a que 'recepción', en nuestro sentido del término, tiene otro nombre, a saber, *Aufnahme*, en la lengua ordinaria. Hasta ahora, según la última edición del diccionario de la Real Academia Española y el Diccionario de Seco, al término castellano 'recepción' en nuestra lengua no se le asigna ninguna acepción que sirva para traducir literal o aproximadamente la expresión alemana mencionada. Sin embargo, los estudios literarios en castellano han traducido a autores recientes como Jauss, Iser, Weinreich y Todorov, que desarrollan en sus obras la teoría de la 'recepción estética', usando la expresión de una manera próxima al uso que le daremos aquí. Por otra parte, aunque no disponga de un término especial para ella, cualquiera que estudie filosofía está familiarizado con la relación decisiva entre Descartes y sus herederos Spinoza, Malebranche, Leibniz y Locke; de Locke a su vez con Berkeley y Hume; de Kant con Fichte, Schelling y Hegel; para no mencionar el caso egregio de la recepción de Platón por Aristóteles.

La primera edición de *Verdad y método: Esquema de una hermenéutica filosófica* de Hans-Georg Gadamer data de 1960. En este libro una parte de la relación teórica de la actualidad con el pasado es abordada como "historia de la efectividad", o *die Wirkungsgeschichte*, de este sobre aquella. Una obra del arte o del pensamiento, una institución o una costumbre, no solo son históricos por

el hecho de haber existido o sido creados o inventados alguna vez. También sus efectos interesan para su historicidad, las consecuencias que derivaron de su existencia, o, como se dice habitualmente de modo equívoco, sus influencias sobre la posteridad. Gadamer se ocupa del principio de la "historia de la efectividad" en la segunda parte de su tratado, dedicada a la historicidad de la comprensión. El estudio de la comunicación estética en la historia de las letras y las artes, la recepción del pensamiento filosófico de los grandes maestros del pasado, exige, según Gadamer, que se tomen en cuenta los tres factores decisivos de que depende la comprensión del significado de la herencia recibida. Estos factores son el autor, la obra y el receptor (auditor, lector, contemplador plástico, estudioso que repiensa, discípulo, crítico, público, escuela intelectual, etc.). El autor, su obra y sus efectos y el receptor en su experiencia y en su rol de mediador entre el presente y el futuro son, aunque diversos entre sí, igualmente indispensables en la constitución de la experiencia actual que se desarrolla a sabiendas en el seno de una tradición histórica. El análisis de Gadamer exhibe los varios sectores del campo que abarcan los estudios de la recepción.

Las historias de la filosofía operan a menudo con el supuesto de la continuidad del pensamiento "occidental" desde los presocráticos hasta, digamos, Peter Sloterdijk. ¿Cómo, precisamente, han sido entretejidas las obras y las ideas filosóficas de distintos autores no contemporáneos para producir esta supuesta continuidad? A medida que se prolonga la historia del pensar filosófico de una tradición se hace cada vez más difícil suponer que sus representantes tardíos se propusieron recoger el contenido de su herencia a cabalidad antes de

comenzar a elaborarla por su cuenta. Y, aun en el caso de habérselo ellos en efecto propuesto, ¿existe siquiera la factibilidad de lograrlo? La cuestión de la continuidad de una tradición se vuelve cada vez más compleja, como se puede ver en el caso del mismo Sloterdijk, quien piensa que tanto el desarrollo de la existencia individual como los procesos colectivos son combinaciones de continuidades y discontinuidades. "Cuando insisto en que la llegada-al-mundo es un continuo que consta de continuidades y discontinuidades, esta formulación se propone mostrar que a pesar de todas las catástrofes y quebraduras que le ocurren tanto al hombre singular como al colectivo humano, siempre subsiste aun en su diversidad este extraño mosaico de la especie humana en sus intentos por vivir juntos con sus promesas rotas y renovadas. Por tanto, siempre nos estamos ocupando ya con un continuo compuesto de continuidades y discontinuidades" (ST 199-200).

Además, los estudiosos recientes que cuentan con la trabazón unitaria de la filosofía desde sus orígenes admiten sin dificultad que en ella figuran también pensadores "revolucionarios" que, interrumpiendo en alguna medida la continuidad de los tiempos, aportan novedades que le imprimen otro sentido a la tradición, la que ha de ser redescubierta o refundada para hacerla desembocar en la filosofía que inspira el estudio del pasado.¿Admiten, por ello, quebraduras, hiatos, reinterpretaciones catastróficas para la unidad de la historia de la filosofía? Heidegger, un gran conocedor del pasado de la filosofía, que pretende tanto heredarlo como transformarlo de raíz, se convirtió en un excéntrico historiador de la misma cuando admitió tácitamente la continuidad de la historia de la filosofía metafísica entre Platón y

Nietzsche, pero separó de ella a los presocráticos y los pensadores fundacionales junto con su propia obra, con la ambición de que esta hubiera logrado encaminar a la filosofía hacia una restauración post-metafísica de la disciplina. ¿Cómo admitir la discontinuidad sin amenazar la unidad de la filosofía?

Los problemas relativos a la recepción filosófica son muchos y complejos; es concebible que una vez mejor explorados muestren ser de clases tan diversas que resulte inconveniente alojar a la mayoría de los casos bajo el solo concepto unitario de recepción. ¿Por qué suponer que el proceso de incorporarse a determinada tradición medianamente preparado va a tener el mismo carácter en todas las circunstancias para todos los que lo emprenden? El presente ensayo, que trata de las declaraciones que Peter Sloterdijk dedica principalmente a la obra temprana de Martin Heidegger, se interna solo en un aspecto de la compleja recepción filosófica del maestro de Friburgo después de su muerte. Este trabajo está escrito y concebido sin la ayuda de un compás confiable que lo guíe a través de las dificultades sin resolver del terreno de la recepción histórica en general del que forma parte. Está demás decir que no se ofrece como ejemplo de este tipo de investigación ni pretende establecer una ruta viable para todos a través de la densa flora de los problemas, los conceptos, las posiciones, las preferencias, las obras y las idiosincracias personales de los dos filósofos en cuestión. Como en esta zona de la historia, en la medida en que es asimilada por la actualidad, hay todavía tanto por aclarar, estas páginas no son sino una exploración parcial atrevida que se conoce como tal y que no vacila en confesarlo.

En referencias de Sloterdijk a la obra de Heidegger, la gran mayoría de ellas está dedicada al rico contenido de *Ser y tiempo*; cuando, ocasionalmente, el discípulo menciona el pensamiento posterior del filósofo, lo hace para confirmar una tendencia general de la obra, presente ya desde un comienzo. Sloterdijk cree que la creatividad conceptual del maestro, su fase de más alta lucidez, se prolonga hasta 1930. Este período culminante no duraría más allá de esta fecha y lo prueba, sostiene, "el hecho que, después de haber terminado *Ser y tiempo*, [Heidegger] entra en el horizonte de una ontología dramática de la actualidad" (PH 159). Sloterdijk se refiere también a la recepción que su país le ha brindado al gran pensador. Acerca de la recepción de Heidegger por Alemania, formula un juicio severo y hasta abiertamente condenatorio. E incluso recurre a su propia experiencia para ilustrar la manera en que, por lo general, se engendran y difunden las lecturas perversas de los legados filosóficos de los pensadores del pasado. Comenta, en efecto, las injusticias de que él mismo ha sido objeto, los malentendidos y el escándalo que una conferencia suya ha provocado en Alemania después de que, en su primera presentación en Suiza, la misma conferencia fue tranquilamente aceptada y comprendida en su verdadero alcance. Concluye que, aparte de intenciones privadas y resentimientos personales, todas las deformaciones e interpretaciones torcidas provienen de negarse a leer. Si se consiguiera que el texto supuestamente escandaloso en discusión fuese devuelto a su contexto original, se disiparían los malentendidos y las acusaciones injustas. En el caso particular de su propia relación con Heidegger, declara, "*All things considered*, no podemos renunciar al aporte de Heidegger" (ST 104).

Para superar la recepción alemana criticada, habría que leer con cuidado y distinguir sin resentimientos privados lo que vale de aquello que resulta imposible de aceptar, aunque haya sido propuesto por el gran maestro. En seguida, se expresa de la siguiente manera sobre la recepción pública alemana de la obra de Heidegger.

Para Sloterdijk, Heidegger es quizás el único pensador del siglo XX que a la larga nos sentiremos autorizados a poner a la par con Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Hegel y Nietzsche. Con todo, su recepción en la Alemania de posguerra nunca condujo a resultados significativos, ni en la etapa temprana ni en la tardía. En otras palabras, "ni durante la aproximación santurrona [a Heidegger] que predominó hasta los años sesenta, ni en la fase del rechazo inaugurada por Adorno con *La jerga de la autenticidad*, la cual, a grandes rasgos, dura hasta hoy" (ST 102). Lo típico de esta última fase es que hasta los redactores de las secciones culturales de los periódicos se sienten hoy autorizados a pronunciar "juicios moralizantes de carácter general sobre este pensador que sin duda inscribió su nombre en el nivel superior de la filosofía europea" (ibid.). Acercamiento y rechazo son solo dos modos de abusar de un pensador, pero parecería que el segundo dispone entre los alemanes de un mecanismo especialmente bien aceitado para su ejercicio. Ello presupone una recepción completamente deformada desde hace tiempo. "Entre nosotros, el nombre de Heidegger ha sido siempre, en el contexto de una cultura político-narcisista del debate, un comodín al que se recurre para mostrar que pertenecemos al partido de la gente decente" (ibid.).

Para hacer comprensible el estilo de una recepción que, por su falta de precisión y de matices, acaba pare-

ciéndole inaceptable, Sloterdijk concederá que cuando la obra de Heidegger es vista en Alemania como una filosofía que se refiere a la actualidad del país y de la cultura vigente, resulta inevitable hacerle al pensador graves y merecidos reproches en este preciso sentido. Está muy lejos de pretender que Heidegger, en último término, haya tenido razón en todo lo que dijo. "Su gran omisión fue que esquivó el abismo de la destrucción de los judíos por el nacional-socialismo y las monstruosidades del exterminismo soviético" (ST 115). Con ello, por decirlo así, preprogramó, en un aspecto decisivo, su propio fracaso como pensador de la actualidad de su tiempo. Heidegger solo habría podido conducir adecuadamente su investigación del mundo de la técnica si hubiera desarrollado la fenomenología de las políticas de la muerte tan explícitamente como lo exigían los acontecimientos. "Pero tampoco él pudo mirar de frente este relámpago de la aniquilación. Por un instante mira en la dirección peligrosa, pero tiene que desviar la mirada. ¿Qué vio? ¿Una aniquilación aún más amplia? Lo que todavía percibe después, en la ofuscación, son abstracciones fantasmales en que las diferencias entre hechores y víctimas, entre agresores y defensores, entre totalitarios y demócratas, no son aún de nuevo tan evidentes como le aparecen a una vista normal. De ahí en adelante, solo puede haber malentendidos" (ibid.).

En cambio, sostiene Sloterdijk, la pregunta heideggeriana por el ser es una pregunta por el hombre, o mejor dicho, una pregunta por el-ser-mediante-el-hombre: en ella reside el valor agresivo de las reflexiones en apariencia tan agradables de Heidegger. Algunos contemporáneos sintieron que interrogantes tan poderosas como esta solo surgían en los momentos de la creación de las

religiones superiores. De la manera tan vasta y frontal como un creador religioso pregunta por el camino de la salvación, pregunta este filósofo por la verdad del hombre o por la verdad mediante el hombre. Se lo entiende mejor, mantiene Sloterdijk, cuando se lo compara con maestros de sabiduría como Lao-Tsé, con guías espirituales de la India como Shankara y Nagarjuna, con fundadores de religiones como San Pablo, Mani o Martín Lutero. A propósito de figuras de esta categoría siempre se trata de nuevas concepciones de determinado modo de vida. En el caso de Heidegger, el intérprete se siente tan desconcertado cuando refiere sus pensamientos al modelo místico y a las analogías cristianas, que la comparación no le sirve, en último término, de nada. Pues, no se puede decir que lo que el filósofo sostiene ya se puede encontrar en Meister Eckhart, por cuanto este no conoció la bomba atómica. Pero Heidegger sí la conoció y, además, en general ya la había pensado de antemano. En el otoño de 1946, mientras el filósofo escribía la *Carta sobre el humanismo*, no solo se había ventilado ya la verdad acerca de Auschwitz y de los hitlerismos, sino que ya hacía un año que los norteamericanos habían dejado caer las dos bombas sobre Japón. Los relámpagos sobre Hiroshima y Nagasaki podrían haber figurado como revelaciones acerca del estado de las cosas para la línea de las reflexiones heideggerianas. Los hongos atómicos, de acuerdo a sus convicciones, solo podían proceder del centro del humanocentrismo, eran obras y artes de la física moderna, señales inequívocas de su posición frente al mundo. A esta línea de pensamiento agrega Sloterdijk:

"Por eso no tiene sentido leer a Heidegger comparándolo con los místicos. Los intentos de separarlo de

los relámpagos de nuestro siglo empobrecen la discusión y empequeñecen la perspectiva. Fue en su tiempo el más poderoso de los intérpretes del acontecimiento histórico que consistió en que los hombres se convirtieran en los dueños del fuego nuclear... aunque nunca se refirió tan detalladamente a la nueva situación como lo hizo Jaspers en *La bomba atómica y el porvenir del hombre*. Pero para [Heidegger] era claro que la pregunta por el ser se planteaba a través de la pregunta por el poder y de la pregunta por la técnica. Cuán acertada era esta visión se puede ver hoy en que las tecnologías de punta de las *life sciences* [ciencias de la vida] se preparan para reescribir los códigos de la vida" (ST 117-18).

En conversaciones y entrevistas, Sloterdijk suele contestar preguntas acerca de sus críticos y antagonistas, que son bastante numerosos y entre los cuales hay algunos iracundos e irreconciliables. La tendencia del filósofo frente a los ataques contra él es recurrir al argumento de que los críticos no leen con atención y suficiente cuidado, lo cual implica que quien recibe los ataques entiende que estos proceden de malentendidos e ignorancia. Parece pensar que si sus lectores y auditores se dieran el tiempo y realizaran el esfuerzo necesario para entender, acabarían por comprenderlo y, aunque no concordaran con él, al menos dejarían de atribuirle lo que nunca ha dicho o pensado y de agredirlo por intenciones que no son las suyas. Sus interlocutores le hacen ver (ST 46-51, 101-107, 291-96) que algunos de sus críticos están motivados por el desacuerdo con ciertas opiniones suyas: su rechazo de ciertas tendencias y características de la filosofía académica, su aversión hacia el concepto del sujeto solitario y, en particular, al culto romántico del heroísmo de la soledad,

entre otros ejemplos. Sloterdijk acepta inmediatamente que sus opiniones son cuestionables y por sí mismas generadoras de críticas, que su falta de respeto frente a ciertas convenciones es provocativa, que su poco habitual mezcla de intereses, métodos y temas resulta desafiante para actitudes más conservadoras, etc. Se lo ve bien preparado para una recepción mezclada, favorable y desfavorable.

Lo que no acepta con facilidad, en cambio, es que le atribuyan intenciones que no ha tenido, palabras que no ha dicho, teorías que no sostiene. Impulsivamente quiere refutar de antemano a los alemanes que lo acusarán de manera arbitraria: pues sus reproches provendrán, piensa, de la falta de libertad de los críticos. "Entre nosotros hay obviamente una necesidad de ajustar una y otra vez las rejas mentales detrás de las cuales innumerables personas han decidido vivir en este país. Hay que ver en ello un fenómeno de autoencerramiento: yo lo llamo el síndrome masopatriótico ['maso', en alemán, es una abreviación de masoquista]. Si 'el castigo es el honor del criminal', muchos alemanes ya no quieren verse privados de este honor, por lo menos en lo que atañe a su moral folletinesca. Convierten a su normalización en algo tan difícil que hay que sospechar que padecen de cierta vanidad. Parece que nunca han querido entender bien la diferencia entre culpa y responsabilidad y que siguen creyendo que dan muestras de coleccionar puntos a favor de su confiabilidad si están más dispuestos a portarse como culpables que como responsables" (ST 47). Sobre aquellos impedidos para juzgar bien por falta de libertad para pensar bien, cita con aprobación un escrito de Doris Lessing titulado *Prisons we choose to live in* ("Cárceles que elegimos para vivir en ellas"). Como

se puede ver, Sloterdijk no anticipa para sí, cuando le toque a él, una recepción justa o generosa, sino, por el contrario, una en la que más que su obra y sus esfuerzos se reflejarán los vicios y resentimientos de quienes solo en apariencia lo juzgan.

1
EL VECINDARIO HISTÓRICO

CON ALGUNA FRECUENCIA PETER SLOTERDIJK declara ser un deudor intelectual de Heidegger, pero, por otra parte, se siente completamente independiente de él cuando se trata de las decisiones principales que definen su propia postura teórica. De tal manera que la deuda reconocida con el predecesor tiende a concentrarse en ciertos asuntos específicos, como, por ejemplo, en el de la condición de la verdad como revelación y en el interés compartido por la espacialidad del *Dasein*, que, aunque es un asunto que se aborda en *Ser y tiempo*, quedaría allí sin el desarrollo que necesita, según el heredero crítico. La deuda se extiende también a varios otros puntos circunscritos en los que nos detendremos más adelante. Sloterdijk reconoce en Heidegger al gran filósofo, representante de una tradición de 25 siglos, pero no le profesa ni a la filosofía como tal ni a sus cultivadores recientes la veneración especial con que acostumbran tratarlos los historiadores de lengua alemana. Las grandezas históricas de la vieja Europa son, como las de la filosofía, cosas del pasado para él, reveladoras en diversos respectos pero no precisamente vigentes hoy. Desde diversas perspectivas el pensador suele comparar a Heidegger con Platón y con San Agustín, pero hace ver que, no obstante estos parentescos honrosos, tanto su pensamiento como su vida anduvieron seriamente extraviados.

Más específicamente, Sloterdijk considera que su antecesor fue un gran pensador cripto-católico, como suele llamarlo. En su propio proyecto teórico y en general en todos los casos, Sloterdijk considera que una ingerencia decisiva de la religión en la filosofía, sea críptica o palmaria, resulta interesante de comprobar aunque dicha ingerencia sea incapaz de contribuir a su acierto. Muy en particular le objeta al gran pensador haberse dejado

arrastrar por la marea de la política, comprometiéndose pasajeramente con la revolución nacional-socialista alemana. También le reprocha al que suele llamar "el maestro hipnótico", sus preferencias localistas, provincianas y nacionalistas, todas las cuales le habrían impreso un talante anacrónico no solo a su personalidad sino también a sus doctrinas y a sus obras, las que ya antes de publicadas serían completamente ajenas al mundo tecnocrático en vías de globalizarse. Pero el supuesto anacronismo de Heidegger no es mantenido como una objeción estable de Sloterdijk contra Heidegger. En obras posteriores del crítico, el pensamiento de Heidegger es objeto de reconocimiento expreso por su parcial actualidad y por la influencia de algunas de sus ideas. Mencionaremos más adelante cuáles son estas conexiones de Heidegger con la cultura moderna, según su heredero. Pero considerando las cosas en conjunto, Heidegger impresiona a Sloterdijk por su incomprensión del mundo moderno, del curso de la historia de la humanidad en general y, asimismo, de la historia de la filosofía europea post-helénica, incomprensión, piensa, ligada estrechamente a su rechazo de la racionalidad técnica y a su conservadurismo político. Los juicios y estimaciones de Heidegger provendrían, por una parte, de la empecinada adhesión del filósofo a lo rural-nacionalista y al apego a cierta simplicidad aldeana de quien, nacido en la Selva Negra, decide practicar allí mismo un tipo de vida del que la humanidad moderna se ha separado definitivamente, para su bien o para su mal, desde hace mucho tiempo. Provendrían, asimismo, de la ingenuidad política del filósofo, que no vio a tiempo que de la combinación de su idea elitista de la autenticidad, del apolitismo académico y de la inspiración heroica, se seguían "con ciega

necesidad decisiones políticas impensadas" (KZV I 388; cf. 390, 394-95).

A pesar de su rechazo del mundo moderno, la obra de Heidegger logra captar con extraordinario acierto y profundidad ciertos aspectos de la situación histórica en la que ella surgió. En ella, según Sloterdijk, el momento histórico-social en que surge se refleja aun contra las intenciones del autor. Por más que este insista en que solo hace análisis ontológico, ofrece, como quien no quiere la cosa, una teoría del presente. En la medida en que esta sea efectivamente involuntaria, el crítico bien puede reconocer un aspecto suyo como carente de libertad e incluso ofuscado, sin que ello lo releve de la tarea de tomarle el peso al asunto que ella ilumina. Ninguna idea de Heidegger está tan íntimamente enclavada en su tiempo como la del "ser para la muerte". Esta es la "palabra clave" filosófica en la época de las grandes guerras imperialistas y fascistas. Surgida a medio camino entre "el primer trío estelar de la industria de la destrucción – "Flandes, Tannenberg, Verdun" – y el segundo – "Estalingrado, Auschwitz, Hiroshima" – la teoría de Heidegger pertenece al breve respiro entre las dos guerras mundiales, las dos grandes manifestaciones de la moderna muerte masiva. Sloterdijk afirma sin reservas que sin la industria de la muerte no habría industria del entretenimiento. A quien lea *Ser y tiempo* como una psicología social críptica de la modernidad y no "meramente" como ontología de la existencia, el libro le ofrece intuiciones y abre una perspectiva amplísima para la comprensión de las relaciones estructurales inherentes a la civilización. "Heidegger encontró la conexión entre la 'inautenticidad' de la existencia moderna y la fabricación moderna de la muerte de una manera que solo

se le podía revelar a un contemporáneo de las guerras mundiales industriales. Si aflojamos el interdicto que la sospecha de fascismo arrojó sobre la obra de Heidegger, encontraremos que la fórmula del 'ser para la muerte' revela potencialidades críticas explosivas" (KZV I 381-82). Comprendemos entonces que la teoría de la muerte de Heidegger encierra la crítica más seria que el siglo XX le podía hacer al XIX. Este aplicó sus mejores riquezas intelectuales a la tentativa de entender la "muerte de los otros" mediante teorías grandiosas de pretensiones científicas. Los grandes sistemas evolutivos eludían el mal del mundo en cuanto este les sobrevenía a los demás, y sería superado en los estadios superiores, propios de tiempos más tardíos y más plenos. "En este punto hay equivalencias formales entre la representación de la evolución, el concepto de revolución, el concepto de la selección, la lucha por la existencia y la supervivencia de los más aptos, la idea del progreso y el mito de la raza. Con todos estos conceptos se pone a prueba una óptica que objetiva la ruina de los demás. Con la teoría de la muerte de Heidegger, el pensamiento del siglo XX le da la espalda a estos cinismos del siglo XIX, híbridos y teóricamente neutralizados. Visto desde fuera, cambia solamente el pronombre personal: 'Uno se muere' se convierte en 'Yo me muero'." (KZV I 382).

Sloterdijk detecta en el pensamiento de Heidegger una importante oscilación entre lo heroico y lo místico. En sus períodos temprano y medio, a diferencia del tardío, predominan en su pensamiento la confusión de lo heroico y la resolución decidida de la voluntad libre, con la entrega a la marea del nacionalismo político. "El joven Heidegger fue en esto un Empédocles político, que se arrojó en el cráter del fascismo para demostrar-

se como el pensador fundamental. Su silencio después de 1945 solo puede ser comprendido como un gesto de vergüenza empedocleana; si el cráter no devora al sabio sino que lo devuelve condenándolo a la ignominia de la sobrevivencia, entonces el sujeto recibirá una lección importante de ello, pero la humillación es demasiado profunda como para que pueda ser discutida en público. Solo al borde del cráter se aclara el sentido de la frase: 'Pensar en grande significa errar en grande'" (Wf, 73-4 n.2). En cambio, las meditaciones heideggerianas que recuerdan al gnosticismo, llaman "errancia" a los movimientos inevitables de la existencia en un paisaje que carece de señalizaciones suficientes que ayuden a elegir el camino. Ello deriva, en último término, de que la existencia no recibe sino instrucciones inseguras acerca de cuándo decir que sí y cuándo que no al recorrer el camino de su llegada-al-mundo.

Un estudio de la evaluación crítica de Heidegger formulada en la obra de Sloterdijk debe, en consecuencia, proceder detalladamente, diferenciando con cuidado la deuda que reconoce y de la que se apropia parcialmente, de aquello que separa y hasta opone a ambos pensadores. Para cumplir con la tarea de examinar la relación entre ellos sin simplificarla o deformarla será preciso exponer ocasionalmente ciertos aspectos del legado heideggeriano y algunas de las doctrinas de Sloterdijk. Las mejores evaluaciones filosóficas son aquellas que se formulan a partir de posiciones previas, adoptadas a sabiendas por el crítico; estas convicciones ejercerán control sobre los juicios enunciados y le darán una base razonable y argumentos tanto al reconocimiento de méritos como a las objeciones. En el caso de lo que Sloterdijk dice sobre Heidegger faltan del todo tanto la oposición cerrada

como la separación tajante. Los ligan estrechamente, en cambio, muchos lazos fácticos no buscados por ninguno de los dos. Sloterdijk dice al respecto, hablando de sí mismo y de su relación con Heidegger: "El autor se encuentra, sin haber contribuido en persona a provocarla, en una situación temporal posterior a la del pensador, de manera que tiene que considerar al hombre y a la obra históricamente para poder compararlo con otras figuras eminentes de la historia intelectual del siglo XX" (NG 7). Una ponderación justa tanto de los comentarios expresos como de las alusiones tácitas aunque inequívocas, nos obliga a examinar los detalles que las caracterizan. Nuestra exploración de la obra filosófica de Sloterdijk en busca de referencias a su gran predecesor encuentra inmediatamente numerosos pasajes en los que se lo menciona expresamente, para celebrarlo a veces, para criticarlo otras. Pero ya una simple lectura de las obras sistemáticas de Sloterdijk detecta capítulos completos y ensayos independientes redactados por el filósofo pensando en Heidegger aunque a veces sin nombrarlo expresamente. En estos se discuten problemas generales y amplias tomas de posición sin hacer ninguna referencia a los libros o a las páginas en las que Heidegger explica su manera de pensar, o donde busca justificarla y persuadir a otros. Sabemos a quien se refiere Sloterdijk sin que lo nombre, por su enfoque del asunto, destinado, casi siempre, a rescatar los temas elaborados por quien se le anticipó para imponerles una nueva formulación acorde con el planteamiento favorecido por Sloterdijk. Un buen ejemplo de este procedimiento crítico tácito encontramos en su libro *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*, esto es, "No fuimos salvados: Ensayos según Heidegger" (o "después de Heidegger"), publicado en 2001.

Casi todos los ensayos de esta obra se refieren expresamente a Heidegger, como insinúa, algo ambiguamente, su subtítulo. Debemos restar, hasta cierto punto, de este conjunto las disertaciones dedicadas a Luhmann, a Cioran y a la Escuela de Frankfurt, pues, aunque se ocupan de contemporáneos de uno u otro de los filósofos, se relacionan más o menos directamente con sus temas. Y debemos también llamar la atención sobre algunos trabajos que, como decíamos antes, se abstienen de nombrar al filósofo mentado o de referir el tema elaborado en ellos a una obra determinada o a alguna formulación particular del mismo asunto por Heidegger. Ejemplos de estas composiciones que, aludiendo tácitamente al maestro, callan, sin embargo, tanto su nombre como sus obras, son los ensayos titulados *Kränkung durch Maschinen* ("La ofensa de las máquinas"), *Luhmann, Anwalt des Teufels* ("Luhmann, abogado del diablo") y *Was ist Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes?* ("¿Qué es la solidaridad con la metafísica en el instante de su caída?") El primero de estos trabajos trata el tema de la técnica en la cultura "occidental" y el impacto hipotéticamente ofensivo de las máquinas para la autoestima de la humanidad moderna. Es, posiblemente, el más importante de los ensayos que practican la crítica tácita a propósito del pensamiento heideggeriano.

¿Por qué esta crítica de la posición de Heidegger acerca de la técnica se abstiene de nombrar al filósofo y de atribuirle expresamente sus posiciones características, repetidas por él con algunas variaciones a lo largo de muchos años? La explicación más verosímil del procedimiento seguido por el autor de *No fuimos salvados* es que la técnica de la que habla es y no es lo mismo

que su predecesor Heidegger llama de igual manera. La filosofía se expresa mediante conceptos históricos que a menudo se sustraen a sus pretendidas definiciones esenciales. Sabiendo que sus métodos, conceptos, enfoques y proyectos teóricos son bastante diversos de los del maestro que lo precede, Sloterdijk podría tener en cuenta que su propia manera de pensar acerca de "lo mismo" recorta, sin embargo, el tema de otra manera. Podría estarse negando a deformar las doctrinas, las preguntas y las respuestas heideggerianas al medirlas desde otro punto de vista, exigiéndoles aquello que solo puede rendir un planteamiento bastante diverso del aludido indirectamente. Admitir que existe una cierta inconmensurabilidad entre distintas filosofías no implica, sin embargo, negar toda posibilidad de comunicación entre ellas ni hace imposible la crítica. Pero puede conducir a un discípulo escrupuloso a evitar las injusticias con que los filósofos se tratan con frecuencia entre sí, atribuyéndose unos a otros errores que solo aparecen mirando los asuntos desde las perspectivas del otro pensador, que se encuentra en otras circunstancias, y usa las palabras de otra manera

Sloterdijk elige, pues, ocuparse de la técnica en sus propios términos (NG 155-68), permitiéndole al lector medir la distancia que separa al planteamiento actual del formulado por Heidegger a mediados del siglo pasado. Sloterdijk no le exigirá al otro lo que no buscó, aquello que no pudo o no quiso ver. La convicción dominante de Sloterdijk es que el tema todo de la función de la técnica en la existencia histórica del hombre necesita ser replanteado a partir de otras premisas y con otros propósitos que los heideggerianos: sus resultados serán abiertamente diversos y sus conceptos se habrán

separado parcialmente del contenido que les atribuye Heidegger. Tal vez es así como Sloterdijk procede a explicarse sobre la técnica sin nombrar nunca a quien le ha ayudado a encontrar tanto el problema como la alternativa al extravío ya propuesto. Al mismo tipo que este ensayo sobre la técnica pertenecen también aquellos que en el libro sobre Heidegger están dedicados a Luhmann y a los comienzos de la "teoría crítica" de la Escuela de Frankfurt: sin nombrar a Heidegger, toman distancia de él teniéndolo, sin embargo, presente constantemente. Es por esto que nos interesan aquí.

El título del libro *No fuimos salvados,* se refiere obviamente a la declaración heideggeriana tardía según la cual, dados los poderes y las circunstancias que dominan en el mundo actual: "Ahora solo un Dios podría salvarnos". El título del libro de Sloterdijk sobre Heidegger constata que no ha venido nadie a salvarnos. Responde a la expectativa: no fuimos salvados y en seguida comenta irónicamente: "el dios se toma su tiempo". La obra recibe un subtítulo intencionalmente ambiguo, *Versuche nach Heidegger,* que tiene dos posibles sentidos diferentes en alemán: "Ensayos según Heidegger" o también, "Ensayos después de Heidegger". El autor explica esta ambigüedad en la nota introductoria: "El subtítulo quiere sugerir que no todo lo que concierne a la obra de Heidegger pertenece al pasado, sino que todavía es posible, recomendable, fecundo y eventualmente hasta escandaloso, examinar las indicaciones de Heidegger e incluso seguir sus proposiciones... En definitiva la fórmula [del subtítulo] quiere decir que después de Heidegger se abre un terreno teórico al que solo entrará quien piensa con Heidegger contra Heidegger. Esto es, cuando uno, habiéndose liberado de la hipnosis

del maestro, ha alcanzado, en parte gracias a sus fortalezas, una posición que, según todo lo que sabemos de él, le habría disgustado" (NG 7).

De los ensayos contenidos en *No fuimos salvados* declara su autor que son mayormente trabajos que pertenecen a la década de los 90. Sus obras principales, en particular los tres volumenes sistemáticos de *Esferas*, aparecen a fines del siglo pasado y a comienzos del nuevo. En el corto tiempo que separa a NG del tercer tomo de *Esferas*, un período de alrededor de 3 años, no parece haberse producido un cambio de actitud de Sloterdijk hacia Heidegger o una diversa estimación de su obra. Lo que falta completamente en la obra posterior es el intento de justificar el hecho de que el nuevo filósofo se ocupe del pensamiento de su predecesor. Este hecho es, en cambio, motivo de preocupación expresa en el libro anterior de Sloterdijk. Las páginas introductorias del libro temprano se refieren a las acusaciones y a la difamación de que han sido objeto tanto Heidegger como sus obras. Menciona particularmente el libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, reconociendo que tuvo un cierto efecto positivo debido a que, mediante este escrito y otros de su tipo, se radicalizó en Europa la pregunta acerca del sentido que tiene conectarse con filósofos acusados. De los acusadores dice Sloterdijk: "Obligan a los autores más tardíos a justificarse más de lo que es usual ante sí mismos sobre las condiciones de que dependen los nexos de aprendizaje entre las generaciones filosóficas del siglo XX. Estos autores, debido a su unilateralidad, dan testimonio de que en 'la edad de la sospecha' todavía vigente, la relación de fuerzas entre la desconfianza y la confianza sigue estando desbalanceada. Quien quiera conectarse hoy con

Heidegger, tiene que atravesar un muro en llamas hecho de sospechas, sin tener de antemano la certeza de que los descubrimientos al otro lado del fuego valdrán la pena" (NG 7-8).

En seguida intenta una justificación personal de su interés en el estudio de la obra de Heidegger. Este interés está centrado para él en los problemas de la filosofía social de la actualidad. Veremos, más tarde, que reconoce deberle a Heidegger algunas revelaciones fundamentales que lo acompañarán en sus trabajos teóricos. Pero, por el momento, las páginas iniciales de *No fuimos salvados* están dedicadas a mostrar que a comienzos del siglo XXI hay la posibilidad de pensar, como en ellas se dice, "más allá de la acusación y de la apología". Desde este terreno libre del terror de las grandes batallas, Sloterdijk formula una breve y elocuente apreciación de la obra de Heidegger que le sirve para justificar ante sí mismo la dedicación estudiosa que invierte en su predecesor filosófico. Según él, la voz de Heidegger es imprescindible en la conversación de nuestro tiempo con el porvenir, debido a que "bajo el título de la pregunta por el ser trabajó durante toda su vida en favor de una lógica de la obligación (*Verbindlichkeit*)" (NG, 8). Este tema previo a la separación de ontología y ética lo mantuvo alerta a la interacción, en la existencia de quienes nacen y mueren, de fuerzas opuestas, entre las tendencias que desatan y liberan y las que obligan y constriñen. "Las investigaciones de Heidegger pertenecen por eso al surgimiento de una problemática más seria que ninguna otra que sea dable concebir hoy: al desarrollo de una teoría de las relaciones de participación (*Theorie der Teilhabeverhältnisse*) que acompañe a

una crítica de la razón previsora de emergencias (*Kritik der Ernstfallvernunft*)" (NG 9).

En lo que sigue, se encontrarán varias discusiones de la recepción crítica de diversos aspectos de la obra de Heidegger en los trabajos de Sloterdijk precedidos por una declaración del discípulo sobre la persona del maestro que le cayó en suerte.

II
EL MAESTRO QUE ME TOCÓ

CERCANOS EN EL TIEMPO, AMBOS FILÓSOFOS COMPARTEN, entre otras cosas, ciertas opiniones sobre la situación cultural de la Europa del siglo XX. Esta cercanía parece mucho mayor en los escritos tempranos de Sloterdijk, como la *Crítica de la razón cínica* de 1983, que en los posteriores. La postura crítica se desarrolla y se hace más profunda e intensa. La tendencia de Sloterdijk a explicar la manera de pensar de Heidegger mediante consideraciones epocales de carácter histórico-cultural va desapareciendo en favor de críticas asociadas a diferencias en la convicción filosófica. Podemos ilustrar este cambio mediante las primeras tomas de posición frente a la obra de Heidegger: "Tiempos de crisis crónica le exigen a la voluntad humana de vivir que adopte la inseguridad permanente como el telón de fondo incambiable de sus esfuerzos para lograr la felicidad. Esa es la hora del cinismo, la filosofía de vida de las crisis. Solo bajo su signo, la felicidad es aún posible en medio de la inseguridad. El [cinismo] enseña la limitación de las pretensiones, la ductilidad, la presencia de espíritu, el prestar atención a lo que ofrece el instante. El cínico sabe que la esperanza puesta en carreras de larga duración y en la defensa de situaciones sociales, se tendrá que incorporar a la existencia como cuidado y preocupación (*Sorge*). No fue una casualidad que Heidegger descubriera en los días de la lábil república de Weimar, 'la estructura preocupada (*die Sorgestruktur*) de la existencia'"(KZV, 246-47).

Más tarde la relación de Sloterdijk con Heidegger se complica. Sin abandonar la perspectiva histórica, el heredero subrayará la ambigüedad de su propia actitud frente al legado del maestro. "El autor se encuentra, sin haber contribuido a ello por sí mismo, en la posi-

ción temporal que sigue a la del pensador, de modo que puede abordar al hombre y a la obra históricamente y compararlo con otras figuras eminentes de la historia intelectual del siglo XX...", dice Sloterdijk de Heidegger, al comienzo del libro de ensayos que le dedica en el año 2001 (NG, 7). El heredero caracteriza ahora en general su propia posición respecto al maestro como 'cercana-lejana' y ofrece, en el primer ensayo "Caída y vuelco" (*Absturz und Kehre*) del libro *No fuimos salvados*, "un retrato íntimo del pensador que al mismo tiempo y como a partir de una gran distancia, lo sitúa en un cuadro de la antigua cultura intelectual europea". Con insistencia describe Sloterdijk de manera paradójica su relación con Heidegger: 'con él contra él', 'íntimo y distante', 'cercano y lejano' son sus expresiones preferidas. Se pregunta: ¿se puede restablecer el nexo del aprendizaje con un pensador denunciable? ¿Cómo alcanzar el equilibrio entre la apología y la acusación en 'la época de la sospecha'; quién hará los esfuerzos necesarios para disolver las fijaciones del pensamiento provenientes de la 'época de los extremos' y de 'la teoría exagerada'? (NG 7-8).

En un ensayo sobre la política de Heidegger, que conocemos en su versión francesa (PH), Sloterdijk sostiene que quienes creen hacerle un favor al filósofo presentándolo como apolítico se equivocan. Un filósofo, dice, tiene el derecho a ser tomado en serio incluso cuando comete errores y hace malas decisiones. Esto vale en particular cuando surge la sospecha que tales errores y equivocaciones no proceden de simples malentendidos sino que pueden tener relaciones internas con la obra intelectual. No queda otro camino que examinar los varios aspectos de las relaciones entre filosofía y política. Esta necesidad ha engendrado una intensa

politización de la exégesis de Heidegger que no tiene precedentes en la historia de las ideas. Ya que no les basta a los intérpretes con escrutar el episodio de 1933 sino que proceden a usarlo como clave de la obra heideggeriana toda. Sloterdijk comenta: "Este caso particular constituye una catástrofe para la filosofía en su conjunto, que pierde, después de las convulsiones del siglo XX, el privilegio de existir en una reserva situada por encima de la política" (PH 152). En cuanto a su propia manera de hablar acerca de la 'política de Heidegger' en el ensayo mencionado explica Sloterdijk: "Conforme al uso actual, el concepto de 'política' es interpretado de manera polisémica y en varios niveles debido a que engloba, además del significado práctico corriente, la dimensión programática para alcanzar al final ese dominio que por buenas razones calificamos como metafísico y metapolítico" (PH 153).

¿Cuál es la conclusión madura que saca Sloterdijk de su examen expreso de "la política de Heidegger"? La excitación que arrastra a Heidegger a su breve compromiso partidario contagia a mucha gente interesada en intervenir en la gran historia. La época tiende a ver en los movimientos y las revoluciones la capacidad hipotética de dirigir el suceder universal. Sloterdijk dice: "Concluir, de este compromiso partidario [de Heidegger], que su pensamiento era de hecho sustancialmente nazi, como no cesamos de leer en cierta literatura, es injustificado a pesar de lo poco agradables que resultan ser los discursos del filósofo en la época crítica. Uno acaba en el hecho de que con una interpretación como esta, uno aprende más sobre las intenciones del autor que sobre el autor mismo" (PH 180). A más tardar después de 1934, estima Sloterdijk, Heidegger sabe que ha fraca-

sado en su papel de acelerador del advenimiento del Ser. Más adelante se abstendrá de seguir haciendo obra de diletante en la tarea de la transformación forzada de su época. Se asociará con poetas, en particular con Hölderlin, en sus afanes destinados a colaborar con la historia de la verdad.

El retrato íntimo prometido por Sloterdijk en NG comienza, tal como ciertas famosas novelas modernas, con el héroe muerto y solo más tarde la narración se refiere a su vida. Sloterdijk se concentra primero en la tumba de Heidegger en el cementerio de Messkirch. Procede, en este sentido, como *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch y como *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes, los que a su vez hacen pensar, obviamente, en la magistral narración de Tolstoi, *La muerte de Iván Illich*. Pero la vida de Heidegger no es una novela según su sucesor, y lo único notable de la tumba del filósofo parece ser, a primera vista, que está marcada no con una cruz sino con una pequeña estrella encima del nombre y de las fechas de su vida. Pero no es esto lo que captura la atención del filósofo que va a comparar la ubicación de la de Heidegger con las tumbas de otros filósofos. Sloterdijk describe primero el lugar de la tumba de Hannah Arendt en el este de los Estados Unidos de América.

La famosa pensadora había huido en los años treinta, como se sabe, de lo que Sloterdijk califica como "una provincia apestada" ("la Europa ocupada por los nazis"), a una zona más libre ("una metrópolis que manifiestamente se llamaba Nueva York pero cuyo nombre latente no podría haber sido otro que Atenas"). "Atenas fue el verdadero país al que emigró Hannah Arendt, para empezar, porque la primera ciudad aca-

démica simboliza la reformatización del pensamiento cuando pasa de la aldea a la ciudad. En segundo lugar, porque el derecho griego disponía de los medios necesarios para auxiliar al visitante, fuera judío u otro exiliado. Así es como sucede que la filósofa está enterrada en uno de los más nobles cementerios de la tierra, al borde del campus que, ...en cuanto parte de Atenas, contiene a la *universitas*" (NG 14-15).

Si la filosofía histórica es cosa de ciudades, tal como lo son también las universidades y las academias, piensa Sloterdijk, ¿por qué Heidegger rechazó siempre los llamados e invitaciones que le hicieron desde otras grandes universidades citadinas e insistió en quedarse para siempre en la Universidad de Friburgo que se encontraba en el paisaje dónde él nació y estudió? Sin salir de su lugar natal se hizo famoso en el mundo entero y difundió su manera de hacer filosofía, su estimación del lenguaje y su peculiar manera de usarlo filosóficamente (Cf. KZV I, 372). ¿Por qué permaneció para siempre en la provincia natal, más metido en la cabaña del bosque que presente en las reuniones, las bibliotecas y los seminarios de la Universidad de Friburgo? Hasta la muerte siguió conservándose rural y retirado: por eso, cree Sloterdijk, se hace enterrar en el camposanto de Messkirch, la aldea cercana a Friburgo de la cual procedía.

Sloterdijk explica que no se atrevería a tipificar de este modo el lugar transatlántico donde reposa Hannah Arendt si su propósito no fuese caracterizar la posición de Martin Heidegger en la historia de las ideas y los problemas del siglo XX a partir del contraste entre los lugares que cada uno eligió para su sepultura. "La posición de Heidegger se hace inmediatamente reconocible de manera plástica si pensamos en la línea imaginaria

que va desde la tumba en el campus americano hasta la tumba del cementerio de Messkirch. No vacilo en afirmar que los arreglos funerarios de Heidegger poseen un significado testamentario también en sentido filosófico. Si el maestro oriundo de Alemania no pudo elegir otro sitio para su descanso final que el cementerio del pequeño pueblo de Messkirch, donde, por pertenecer a él de nacimiento, quiso quedarse", esta información solo puede ser ignorada por quien de antemano se resista a enterarse de las lecciones que imparte la conducta. "El Profesor Heidegger se hace sepultar, no cerca de la ilustre Universidad en la que se había desempeñado como filósofo, sino cerca de los campos y las casas de su niñez, como si también *in extremis* se negara a mudarse al mundo de la ciudad" (NG 15-16).

El filósofo no logra sentirse bien consigo mismo sino inmerso en el paisaje más familiar y próximo, en la provincia (cf. KZV I, 370). Aunque profesionalmente ejerce de catedrático de filosofía, una disciplina cabalmente urbana de alcances universales, Heidegger no acaba nunca de mudarse a la ciudad. Quiero llamar la atención en mi diagnóstico sobre esta contradicción entre filosofía y vida aldeana, dice Sloterdijk. La filosofía es, desde su origen, el salto que da el espíritu, que ya se ha hecho urbano, a la universalidad. Después de haber dejado atrás al alma local, la ciudad se ofrece para desempeñar funciones humanas mundiales. ¿A partir de qué posición habla este extraño profesor cuando desde su cátedra friburguense genera la pretensión de cuestionar a la historia y a la ruina histórica de la metafísica occidental? ¿Es que hay una verdad de la provincia de la cual la ciudad abierta al mundo no sabe nada; una verdad de los senderos del bosque y de las cabañas, capaz

de minar y destronar a la poderosa teoría proveniente de las universidades? El provincianismo representado por Heidegger hace que el filósofo "mire hacia la ciudad con ojos confiados desde una 'provincia eterna', ojos que no se dejarían convencer que puede haber alguna vez algo mejor capaz de reemplazar al campo. Heidegger, podría decir el interprete de buena voluntad, rompe las fantasías modernas acerca del espacio, en las que la ciudad sueña con el campo y el campo con la ciudad. Ambos fantasmas son igualmente condicionados y deformes. Heidegger efectúa, en parte literalmente, en parte de manera metafórica, un retorno 'posthistórico' al campo" (KZV I, 386).

Heidegger se comportará siempre como un personaje secundario y marginal (*Randgänger und Mitarbeiter*), sostiene Sloterdijk. Debido a impresiones que anteceden a su pensamiento, está convencido de que lo notorio, lo llamativo, lo que alumbran las candilejas, subsiste gracias a los preparativos invisibles de quienes trabajan entre bastidores, detrás del proscenio. También él es un asistente de este tipo y quiere serlo: uno que prepara el camino, que secunda a las figuras principales, que se inserta en un acontecer mayor y se ajusta a él. En ningún caso es el héroe al centro del escenario, o lo es solo torpemente, por un momento. "Heidegger nunca fue un verdadero protagonista, ese que se expone en combates ejemplares al peligro heroico de mantenerse visible desde todos los ángulos. Los momentos de aparente entusiasmo (*Momente der Schein-Ergriffenheit*) no cambian esto en nada. Actúa en él una fuerza encerrada que no se exhibe ni se explica, ni mucho menos se confiesa y se disculpa. Tiende a enmudecer en el sufri-

miento y la vergüenza, y ningún Dios le concedió decir cuánto sufría" (NG, 17-18).

La fisonomía espiritual del filósofo y de su proyecto intelectual puede expresarse, dice Sloterdijk, mediante una fórmula compacta: "Heidegger es el pensador en el movimiento" (*Der Denker in der Bewegung*). Y agrega allí mismo: "Su pensamiento originario, o lo que viene a ser casi su proeza (*Tathandlung*), es el salto o el lanzarse en una circunstancia en la que no encuentra, ni en sí mismo ni bajo sus pies, otra cosa que movilidad. En su caso, la cinética precede a la lógica, o, si se permite el giro paradójico, el movimiento es su fundamento. El impulso de su palabra es expresar la movilidad; o, más bien, alcanzar, con la palabra-movimiento, a la movilidad verdadera e inevitable. Por consiguiente, merece ser caracterizado, como ningún filósofo antes de él, por la inusual y no bien aclarada fórmula: el pensador en el movimiento" (NG 29-30). Antes de proseguir con esta caracterización de Heidegger, debo decir que la frase compacta a la que Sloterdijk atribuye la capacidad de expresar conjuntamente al hombre y a la obra, resulta ser, tanto por sí misma como en su doble alcance, tan insinuante como ambigua. Aunque se deja traducir literalmente del alemán como: 'el pensador en el movimiento' esta versión literal de la fórmula resulta poco clara para el lector hispanoparlante. Dos sentidos diversos se insinúan inmediatamente en ambas lenguas, uno político, el otro temático. Heidegger podría ser llamado el pensador en el movimiento formado por otros que no son pensadores; o podría ser el autor de una obra dedicada al tema del movimiento. El término alemán *die Bewegung* es, además, la manera popular de referirse al nacional-socialismo, que se presenta, no como un

partido político tradicional que solo aspira a administrar el orden existente, sino, revolucionariamente, como un agente del cambio, un "movimiento". Voy a separar la exposición explicativa en dos secciones para mantener apartadas las dos posibles lecturas de la fórmula de Sloterdijk "pensador en el movimiento".

1. Las implicaciones políticas de la caracterización.

'El movimiento nacional' o 'el movimiento nacional-socialista' (*die nationale Bewegung*, o *die N-S Bewegung*) era en alemán, en los años 30 y después, la manera corriente de mencionar el programa movilizador del nacional-socialismo y la acción del gobierno de Hitler. Que en un momento determinado "el movimiento" se interesó en reclutar a Heidegger y ponerlo al servicio de sus planes, y que este colaboró brevemente con el partido y con el gobierno de Berlín, es cosa conocida. Aplicada la fórmula de Sloterdijk a este episodio, su sentido es tan obvio como irónico, debido a que la frase no atribuye al movimiento sino un solo miembro pensante: Heidegger, el pensador en el movimiento.

Pero la caracterización de la manera en que Heidegger se incorpora al movimiento nazi le ofrece a su comentarista otra ocasión con la que ilustrar su relación política con el movimiento. El primer volumen de *Esferas* (1998) estudia, entre otros muchos asuntos, el tratamiento que *Ser y tiempo* da a la cuestión del espacio de la existencia (S I 336-45). Sloterdijk critica la insuficiencia de lo que Heidegger ofrece en este respecto: concentrada en la temporalidad de la existencia, la obra se limita a plantear la pregunta por el dónde de

la existencia, pero abandona prontamente el tema para seguir con su asunto principal, que es el análisis del existente solitario, según Sloterdijk.

Con respecto a la tarea de aclarar la espacialidad de la existencia, el primer Heidegger no pasó de ser, según Sloterdijk, un existencialista "en el sentido problemático de la palabra". Su rápido desplazamiento hacia la pregunta por el 'quién', deja atrás un sujeto existencial solitario, débil, entre histérico y heroico que pretende superar a todos a la hora de morir, pero que vive en una incertidumbre lamentable en lo que concierne a los rasgos más ocultos de su inserción en la vida humana. "Un 'quién' exaltado en un 'dónde' confuso puede experimentar malas sorpresas consigo mismo si ocasionalmente desea insertarse en un pueblo cualquiera (*im nächstbesten Volk*). Cuando Heidegger se dejó arrastrar imperialmente por la revolución nacional, en pos de la culminación como un Gran Alguien, quedó en evidencia que la autenticidad existencial sin una clarificación radical de su situación en el espacio de la política, redunda en ofuscamiento" (S I 344). Heidegger se percató en 1934, aunque más bien solo implícitamente, de que su movilidad en el estallido nacionalsocialista consistía en ser arrastrado por la resaca: "aquí el tiempo se había convertido en espacio" (ibid.). Quien cae en la resaca vive en otra esfera mientras que parece hallarse aquí; está sobre un proscenio remoto, en un 'allá' interno inexplorado. La obra tardía de Heidegger saca discretamente las consecuencias de su caída. En adelante, el revolucionario popular engañado esperará muy poco de la historia en curso. Jubilado del operar de las potencias, busca su salvación en ejercicios de una proximidad cada vez más íntima. "Se dedica con persistencia a su

provincia anárquica y organiza visitas guiadas a través de la casa del ser: el lenguaje. Trasfigurado en conserje mágico, con su pesado manojo de llaves, está siempre listo para hacer gestos plenos de sentido" (S I 344-45). En sus escritos tardíos, Heidegger "repasa siempre de nuevo las figuras de la resignación de un ahondamiento del pensar que se pone en marcha" (S I 345), pero nunca retorna al punto desde donde habría sido posible replantearse la pregunta por la espacialidad del mundo.

La movilidad política a la que se refiere este pasaje pone en evidencia dos aspectos que para Sloterdijk se conectan directamente con su caracterización del maestro en cuanto pensador. Heidegger se dejaría arrastrar por el entusiasmo y la efervescencia popular a dar un paso o salto ciego, la adhesión al Partido Nacional Socialista de Trabajadores, debido a una falta de claridad acerca de lo que significa una existencia que, además de temporal, es también situada y compartida con otros. "Heidegger nunca logró tener una claridad verdadera y suficiente sobre las implicaciones lógicas y sistemáticas del concepto de revolución; las comprendió tan poco como la conexión entre la historicidad del *Dasein* y su capacidad de resentimiento. Su investigación de las estructuras temporales del *Dasein* preocupado, proyectante y mortal no ofrece un concepto adecuado sobre el nexo profundo entre la ira y el tiempo. El nacimiento de la historia a partir de la forma de proyecto de la ira quedó tan oscuro en su obra y aún peor que este, el conjunto de los sucesos que conducen a la capitalización del resentimiento" (ZZ, 105).

La complejidad de una vida entre otros y múltiplemente enredada con la existencia de estos otros, no solo falta en la teoría expuesta en *Ser y tiempo*, sino que está

ausente de la conciencia que considera las decisiones y la conducta del filósofo. Esta carencia de la comprensión se traduciría prácticamente, en segundo lugar, en que el ofuscado reemplaza la reflexión por un movimiento o salto irreflexivo que luego lamentará sin acabar nunca de confesarlo. La caída o lapso en el espacio político de la Alemania de entonces se parece, pues, por un lado, a dos de las formas esenciales de la existencia según los análisis de *Ser y tiempo*: a la *Geworfenheit* o condición originaria de haber sido ella lanzada o arrojada en el mundo, y a la *Verfallenheit* o caída en la mundanidad degradada de las existencias inauténticas.

Por otro lado, la caída práctica, debida a la visión parcial de la obra juvenil, genera a la larga, según Sloterdijk, el carácter ñoño, difuso y penosamente quejumbroso de la obra tardía, en cuanto hija de un arrepentimiento sufrido pero nunca confesado. La metáfora de la política como resaca, parece mostrar, en suma, que 'el pensador en el movimiento' salta al agua por iniciativa propia pero no se sigue moviendo después en ella en la dirección elegida por él.

En el libro temprano sobre la razón cínica, en cambio, el episodio político en la vida de Heidegger es atribuido más a la ingenuidad e ignorancia política del filósofo que a otro factor. No tanto como un salto irreflexivo y tampoco en la forma de una tendencia interna de la personalidad y la manera de pensar, sino cierto apoliticismo académico ligado a la incomprensión de las circunstancias y sus alcances, explicaría la decisión que lleva a Heidegger a sumarse a la actividad revolucionaria. Ya hemos mencionado antes que Sloterdijk piensa que Heidegger seguía siendo ingenuo y que le faltaba una convicción clara de que de la mezcla tradicional

de apoliticismo académico, conciencia elitista y emoción heroica acaban saliendo, casi inevitablemente, decisiones políticas irreflexivas. "Se piensa en Heidegger cuando se oye citar aquella estupenda observación de Hannah Arendt sobre esos intelectuales del Tercer Reich quienes, aunque no eran fascistas, 'dejaban que se les ocurrieran cosas' a propósito del nacional-socialismo. En efecto, Heidegger dejó que se le ocurriera toda clase de cosas hasta que se dio cuenta de lo que significaba de verdad este movimiento político" (KZV I 388-89). Heidegger dejó pasar el instante de la verdad en 1933 y se dejó engañar "por la cortina de humo de las frases del movimiento activista, decisionista y heroico de Hitler. El políticamente ingenuo creyó encontrar en el fascismo un proyecto de la 'autenticidad' y desprevenido como solo podía estarlo un profesor universitario alemán, se permitió proyectar sus filosofemas al movimiento nacional" (KZV I 394).

Las críticas personales y filosóficas dirigidas por Sloterdijk más tarde contra Heidegger van inmediatamente seguidas, en el lugar señalado de *Esferas I*, por una declaración acerca de las intenciones en que se inspira la obra propia de Sloterdijk. El mío en esta obra, declara, es un proyecto que ensaya abarcar, al menos en un sentido esencial, "al proyecto juvenil de Heidegger sobre ser y espacio, encajado en *Ser y tiempo* subtemáticamente, sacándolo de entre sus ruinas. Somos de la opinión que lo que en general merece ser conservado de Heidegger está ligado a su interés en el enraízamiento: mediante una teoría de los pares, de los genios, de la existencia complementada, se justificará aquello que puede ser salvado de su obra. Haber hecho pie en la dualidad existente: cierto grado de autoctonía y de anclaje

en lo real también deben quedar, aún cuando la filosofía continúe ejerciendo dedicadamente su irrenunciable divorcio de la comuna empírica. Para el pensamiento se trata ahora de reelaborar la tensión entre autoctonía (desde el origen y desde la comunidad) y liberación (a partir de la muerte o a partir del infinito)" (S I 345).

2. *Las implicaciones temáticas de la caracterización.*

Aunque reconociendo su deuda parcial y condicionada con la obra del maestro, Sloterdijk declarará que no puede aprobar la autointerpretación ofrecida por Heidegger. En particular, no quiere asociarse al mito heideggeriano sobre su propio *Denkweg* (el camino recorrido por su pensamiento). El crítico se concentrará en el lado arquitectónico o formal del pensar de Heidegger. Descubrirá en él que el supuesto recorrido de un camino no consiste sino de la incesante repetición del mismo esquema de movimiento y de ciertas modificaciones que lo reelaboran para mantenerlo idéntico. Desde este punto de vista, los movimientos pensantes del maestro pueden caracterizarse como un ir sacando las consecuencias que se siguen de las tres clases de movilidad que hay en lo que es. Según Sloterdijk hay en general – y también, por cierto, en el pensamiento de Heidegger – tres formas de movilidad universal que se adelantan a todo, tres rasgos cinéticos del ser que repercuten en la existencia humana en todo momento, aunque de diversas maneras en las distintas épocas y culturas. Sloterdijk los enumera así: "Primero, el precipitarse o la caída (*der Absturz*); luego, el ejercicio o la experiencia (*die Erfahrung*) y, en tercer lugar, la inversión o la vuelta (*die Umwendung*)" (NG 30).

Aunque la existencia ha sido ya siempre (*immer schon*), en todas partes y en toda ocasión, asaltada y penetrada por estos movimientos, nunca fueron considerados con suficiente claridad, ni siquiera por las hermenéuticas clásicas del destino. La primera excepción habría sido Heidegger, a medida que convertía a la metafísica en una ontogenética. "Fue este pensador quien, como nadie antes de él, planteó la cuestión de manera expresa: el *Dasein* está ya siempre 'puesto' en movimiento y trabajado eficazmente por movimientos, y no hay nada que pueda ponerlo a salvo de la movilidad que lo traspasa. Su movilidad es el fundamento de su historicidad y de su relación con lo abierto" (NG 30-31).

Lanzado en el mundo, el existente, el *Dasein*, tiene pocas opciones para inventar su punto de partida. No comenzamos por las apariencias establecidas, por las ideas, por el sistema, la conciencia o los valores eternos. Solo tenemos en nosotros mismos la esencial movilidad, nuestra temporalidad, nuestro estar sujetos a un plazo, a una situación y a determinadas relaciones. Nuestro estar-aquí será entendido como un estar-en-el-mundo: por haber sido asaltados por el movimiento que nos arrojó aquí, hemos alcanzado el lugar en el que la mayor parte de las veces nos distraemos de nosotros mismos y excepcionalmente nos concentramos. Pero el pensador en el movimiento, a diferencia del existente en general que se entrega sin reservas al mundo, tendría, además de la movilidad eficazmente activa en su manera personal de ser y en su conducta, la movilidad de su conciencia, de su concepción y explicación de lo que es ser un existente. Para él, el pensar mismo se habría vuelto un caso importante de movilidad. "Ahora el mismo pensador en persona tendrá que proyectarse decidida y lúcidamente

en su discurso, una vez que ha dejado de imitar a un motor inmóvil. La filosofía ya no es posible sin que el filósofo se declare a sí mismo. Heidegger elige este gesto con una pretensión ejemplar, como un profesor de gimnasia ontológica que da instrucciones a los sujetos que, entumecidos por los principios fijos y las concepciones del mundo, necesitan ejercitarse para poder residir conscientemente en la movilidad" (NG 31).

A pesar de lo que es y de lo que piensa, el filósofo del movimiento elige para sí la inmovilidad. Sloterdijk vuelve siempre a la exploración del apego aldeano de Heidegger. Fue filósofo, educador y promotor de toda una generación de jóvenes pensadores y científicos pero nunca intentó quebrar con el pequeño lugar en el que el nacimiento lo había colocado. "Nunca alcanzó la dimensión citadina, ni en su modo de sentir ni en su discurso; se quedó por toda la vida fuera de los portones de la villa, en lo inaparente y en los terrores de la vieja naturaleza, junto a los árboles, los pastos, los tubérculos subterráneos y los campanarios de pequeñas iglesias" (NG 50). El claro – *die Lichtung* – de Heidegger es una metáfora forestal, que no evoca el ámbito de las discusiones ciudadanas: el mercado. Y como no avanzó hasta la ciudad y su centro, hasta la plaza, el ágora o el foro, le resultó aún más ajeno aquello a que se llega trascendiendo la ciudad: el espacio político del estado, las relaciones internacionales, el cosmopolitismo moderno. Nunca entendió ni supo apreciar la navegación ultramarina, ni el capital, ni los medios de comunicación. A diferencia de los europeos modernos, para quienes es un deber mirar a través de la ventana atlántica, cerró los ojos a ella y no intentó recuperar el descubrimiento de América con el pensamiento. Hasta donde sabemos, nunca concibió el

viaje de Sebastián Elcano alrededor del planeta como un "destino del ser" (*Seinsgeschick*), ni lo propuso como algo digno de "repetición" (*Wiederholung*) o siquiera de reinterpretación. "No fue un hombre del éxodo, ni menos aún un pensador de la globalización... Los caminos de acceso a la modernidad, abiertos al vasto mundo, le resultaban desagradables y sospechosos" (NG 50). Al final creyó deshacerse de ellos adjudicándoselos al mal representado por el *Ge-stell* (término heideggeriano que podemos traducir por 'armazón' o 'estructura de emplazamiento').

Quien haya respirado alguna vez el aire de la ciudad y sentido la relación entre lo espiritual y la polis, no se dejará turbar por Heidegger, que nunca en su vida depondrá su recelo del mundo y su furia de la permanencia en el mismo sitio, sostiene Sloterdijk. Habiendo crecido en una cultura tribal católico-agraria, se enraíza en ella hasta el día de su fama y después. Pero lo que cuenta filosóficamente no es su ligazón permanente con el paisaje alemánico originario, sino su ostentosa radicación en él y la manera a la vez chillona y callada de dejarse compenetrar por la región de su origen. Habitarla se le convierte al pensador en un teorema práctico. Su meditación persigue una reformatización del espíritu universal que lo convierta en un monstruoso espíritu local greco-suabio. "Quiere que la región lo reciba como una diosa que lleva a los suyos en su seno. Ocasionalmente escribe oraciones, en particular en su obra tardía, que suenan como si quisiera fundar una religión del primer paisaje. De manera que convierte el quedarse allí en una hazaña, la expresión del rechazo decidido de las fuerzas de la dispersión. Valiéndose de varios tonos estridentes y blandos anuncia su volun-

tad de persistir en el espacio natal. Su permanencia le parece un logro del ser que, aunque genera, conserva consigo a quien desea tener cerca" (NG 51).

Cuando Heidegger nos enseña "el salto a lo abierto (*der Sprung ins Offene*)", se refiere a lo abierto en el mismo lugar. Se convierte así en enemigo de las mudanzas, a las que supera oponiendo en el pensamiento la reserva campesina a la inquietud urbana. De ahí procede su rechazo de todo lo público malo, mientras que desconoce casi que haya algo público bueno, pues ignora por completo aquello que depende de muchas voces, de discusiones, de la política. Deja valer, sí, las manifestaciones del ser en las obras de arte como posiciones que marcan el espacio público, que tal vez lo abren. Pero, "de acuerdo con la infalible intuición de Heidegger, en los horizontes y ámbitos públicos el *Dasein* nada tiene que buscar excepto distracciones. 'La esencia de la gran ciudad solo proporciona estímulos y agitaciones, la mera apariencia de una vigilia', predica a amigos y estudiantes, aunque nunca ha estado en una... En las formas citadinas de vida adivina la ironía, que le resulta más sospechosa y detestable que ninguna otra cosa" (NG 52-53).

A juicio de Sloterdijk, Heidegger se mantiene ajeno a la vida moderna en general, tan alejado como desdeñoso; le profesa una antipatía que se convierte, demasiado pronto, en un rechazo verbal expreso sin apelación. Como el filósofo se sustrae a las manifestaciones características de la época actual, en buena parte las desconoce, malentendiendo a fondo la experiencia del que las vive y las evalúa desde dentro. Un amplio silencio suyo y una ceguera cultivada, encubren casi todas las ventajas que para la humanidad común, para el trabajo,

para la salud, para la higiene, para la prosa del mundo, en suma, tiene la civilización desarrollada. Que el mundo entero imite a las sociedades prósperas de Europa, Asia y América y ansíe adquirir su modo de vida, solo merece mencionarse como un aspecto más del avance siniestro del nihilismo. La filosofía sobre coturnos no ama las verdades pedestres. Sloterdijk dice en cierta ocasión que: "Heidegger piensa que el mundo moderno (*die Neuzeit-Welt*) es un orden post-olímpico en el cual fuerzas gigantescas impersonales luchan para ganar el poder. Lo monstruoso (*das Ungeheure*) se ha colocado en el lugar de lo divino. Por eso la antropoteodicea legítima ya no puede ser antropo-teológica, sino que solo puede ser antropo-monstruosa" (NG 164).

Una de las consecuencias principales de esta convicción, en la que se combinan el distanciamiento, la parcialidad y el dramatismo hiperbólico, es la teoría heideggeriana de la técnica moderna. Las ideas de Sloterdijk sobre la función de la técnica en general para la historia y la existencia de la humanidad lo impulsan a oponerse frontalmente al maestro y predecesor que le tocó. Nos referimos a este asunto más adelante.

III
¿QUÉ SIGNIFICA 'SER'?

Heidegger explica en *Ser y tiempo* que 'ser' significa, en su sentido más propio, aquello que el *Dasein* presupone y comprende mediante este término. "A la condición óntica (*ontische Verfassung*) de la existencia humana pertenece un ser preontológico. El *Dasein* es de tal modo que, existiendo, entiende algo así como ser. Conservando esta conexión, nos proponemos mostrar que eso a partir de lo que el *Dasein* llega en general a comprender e interpretar inexpresamente el 'ser', es el tiempo. Este debe ser traído a la claridad y genuinamente concebido como el horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del ser" (SuZ § 5). La noción preontológica de ser constituye obviamente solo el punto de partida de la investigación de *Ser y tiempo*. La cita mencionada arriba no es, por tanto, una respuesta a la pregunta ontológica por el ser en el sentido estricto de la investigación heideggeriana. Pero como ya a propósito de ella Heidegger establece una relación entre ser (preontológico) y tiempo, una relación privilegiada por Heidegger que Sloterdijk desearía reemplazar por la pregunta acerca de la espacialidad de la existencia humana, aquí, y para explicitar las relaciones entre Sloterdijk y Heidegger, no nos ocuparemos de otro sentido de 'ser' que el preontológico. Dicho de otro modo, Sloterdijk no comparte sin más la ontología heideggeriana, no respeta la diferencia decisiva entre el ser y los entes de la que depende el paso de lo preontológico al otro nivel. Por esta razón, el uso de 'ser' en la exposición de Sloterdijk se separa del sentido ontológico fundamental del término. En cambio, discute algunos de estos sentidos ontológicos heideggerianos solo con propósitos históricos y críticos.

El uso ontológico de 'ser' en *Ser y tiempo* es calificado de metafísico por Sloterdijk y a veces criticado, otras veces ironizado, debido a que caería fuera de las posibilidades y los intereses de un filósofo contemporáneo. Esto del 'ser' es comparable con lo que los suprematistas solían llamar 'sustancia'. A quienes hoy quieren saber y preguntan ya por la sustancia, ya por el ser, habría que decirles, según Sloterdijk: "La sustancia es siempre lo que es, lo bueno que se ofrece en su neutralidad sublime, lo perfecto, que nos sorprende envueltos en nuestras ropas de todos los días. Sería conveniente no olvidar, que ya un grano de arena es lo que es, debido a que, en su nivel y a su manera, participa en la convergencia del ser y el bien". "La sustancia de los filósofos no les resulta fatal a aquellos que la parten en pedazos o que la ignoran. Su gran atracción solo actúa sobre aquellos que han entendido lo suficiente de ella como para querer sumirse enteros en la misma... ¿Qué es, pues el ser...?" (GE 143-44). "Las cosas de las que se dice que son, de hecho *son* y no *no son*; tampoco son diferentes de como son. Por tanto participan del ser por el lado de que son (*Dass*) tanto como por sus lados de lo que son (*Was*) y de cómo son (*Wie*). Por eso se las dice mejor mediante tautologías. En este terreno no conviene tratar de ser original y cuando se pregunta qué es el ser, entonces hay que responder sin timidez como Heidegger: 'Es sí mismo' (*Es ist es selbst*)" (GE 132).

¿Cómo ocurre que los hombres se envuelven y se dejan arrastrar por ideas, palabras, representaciones, profecías, iluminaciones, trances? Oyen y aceptan la doctrina según la cual la palabra se vuelve carne y Dios se convierte en un libro. Los procedimientos desarrollados en las culturas superiores para obtener tesis uní-

vocas dotadas de autoridad estaban todos bajo el signo del empeño en escapar de la esfera del saber falible para anclar a la existencia humana en lo absoluto. Siempre se propusieron como meta un *inconcussum* que había de alcanzarse mediante el sometimiento extático del sujeto, no a través de su autocerciorarse introspectivo. Una fundamentación puede tenerse por inquebrantable cuando se abre paso hasta el punto de su anclaje absoluto. Para forzar el acceso a este, los absolutistas se valen de una treta. "Eligen la exageración de la pasividad como el camino real hacia el ser. La expresión 'ser' designa aquí a la relación conjunta que a nosotros los mortales nos abarca, penetra y fundamenta. Para experimentar que recibimos apoyo desde fuera, el éxtasis pasivo es indispensable. ...En el momento decisivo el hombre que recibe la pelota deberá ser un puro receptor y solo un receptor. Si lo hace correctamente en el momento de la recepción ya no será él mismo, sino solo el medium de un lanzador trascendente" (GE 154). Así se establece la matriz de ideas y actitudes de la que surgen los sentidos, los lenguajes, la lógica, las religiones y las filosofías del pasado europeo. "La matriz de las metafísicas religiosas y filosóficas clásicas está agotada. 'Agotada' quiere decir, por una parte, completamente desarrollada y realizada; por la otra parte, significa completamente gastada y expuesta en su limitación y equivocación de principio. En esta situación solo sigue abierto el camino que conduce al pensamiento polivalente (*der Weg zum mehrwertigen Denken*—GE 155-56).

La investigación que Sloterdijk promueve está asentada en eso que Heidegger llamaba "la maravilla de las maravillas", que consiste en percatarse de que hay entes. Aquí 'hay' – en alemán *ist* – significa que los entes

son accesibles – están patentes – para personas que, reflexionando, se hagan cargo de que, de un modo enteramente simple, incondicionalmente asombroso y expuesto, ellas están "en-el-mundo" o junto al "ser". Con todo, dicha investigación no se queda aquí y Sloterdijk disputa que este hallazgo sea un resultado que no es posible superar, o un presupuesto que no es posible rebasar. "La versión ontológica de la novela acerca de la descendencia del hombre deberá considerar al mismo tiempo, junto con la humanización del prehombre, también el llegar a ser mundo del premundo, un pensamiento inconcebible mientras se permanece atado a las ideas preconstructivistas del único ser y la única verdad" (NG 154-55).

Por tanto, para Sloterdijk nunca se trata de 'el ser en cuanto tal' sino solo de lo que hay allí para el hombre a propósito de su apertura al mundo. Esta declaración equivale a reconocer que, aceptando la patencia de los entes para el ser-en-el-mundo heideggeriano como punto de partida de su propio trabajo, Sloterdijk no se hace cargo, en cambio, ni de la tarea ontológica del maestro ni de su presuposición de un ser que antecede tanto a la conciencia preontológica como a la actividad filosófica de preguntar por el ser. Menos que todo aceptará Sloterdijk el sometimiento de la inteligencia humana a las supuestas revelaciones que procederían de esta misteriosa fuente metafísica. A Sloterdijk le parece, más bien, que como el ser puro no da nada que pensar, Heidegger insiste interminablemente en que antes de pensarlo, hay que preguntar por él. Los ontólogos se deshacen del sujeto, e incluso de sí mismos, para crear el silencio en el que se pueda escuchar al ser. "Desean operar el malabarismo (*Kunststück*) de disolver la no-

idiocia de la condición humana en la idiocia del ser puro" (GE 145).

Sin embargo, la pregunta por el ser en la primera obra de Heidegger, según Sloterdijk, corresponde a la forma de interrogación más radical de que es capaz la filosofía. "Si concedemos que la forma fundamental de la 'gran' teoría filosófica tuvo que presentarse una vez necesariamente como monismo metafísico, ello aclarará que la cúspide de la intuición filosófica, el *apex theoriae* en cuanto ascenso hasta el Uno inefable, no puede alcanzarse sin un trastorno del sujeto que lo trasporta a un estado excepcional de iluminación. En el contexto de un universo interpretado monísticamente, el 'momento de la verdad' solo podría ser incorporado en la medida en que el sujeto se haya preparado para hundirse en una visión unitaria. Sin éxtasis no hay filosofía primera" (Wf 122-23). El monismo metafísico de la tradición, que produjo la gran filosofía visionaria del pasado, procede de una revelación ligada a una experiencia extática ajena a los programas de investigación en que consiste la actividad filosófica actual. El ser heideggeriano en su sentido ontológico aspira a recuperar la relación de la filosofía con el verdadero pensamiento del ser. Pero este es solo un programa de acción, no el resultado de una experiencia extática. Por tanto, del ser en sentido ontológico solo cabe decir en términos críticamente responsables, que Heidegger lo presupone.

Sloterdijk se refiere a las consecuencias que para los tiempos recientes tiene la desaparición del modo tradicional de interrogación filosófica, las que fueron lamentadas repetidamente por el maestro. Lo que Heidegger llamó el olvido del ser en la historia de la filosofía equivale para Sloterdijk a la pérdida de la esencial radicali-

dad de la interrogación en que solía consistir la filosofía. "Ninguna época estuvo nunca tan separada y distante [como la actual] de considerar que el monismo místico fuera la tarea que debe dominar el pensamiento filosófico, para ni mencionar de pretender que lo fuera. Los teóricos contemporáneos están más bien orgullosos de haber eliminado en sí mismos hasta las últimas huellas del éxtasis y de su reflejo teológico" (Wf 125). Desde su posición Sloterdijk tiende a referirse a las entidades fundamentales o extraempíricas de Heidegger como "ontologizaciones de...", que será preciso devolver a un nivel en el cual se las podrá reinsertar en sus contextos naturales. Un ejemplo: "Heidegger ontologiza al vanguardismo asociando la posibilidad de la satisfacción a la de una vocación que te permite ser enviado como el adelantado del Ser en sus propios asuntos" (PH 175).

Por tanto, para Sloterdijk, que reconoce los alcances y la importancia de la pregunta por el ser, no se trata ni de recuperar esta pregunta ni de contestarla según está formulada y desarrollada en *Ser y tiempo*. Ya la identificación programada de ser y tiempo encuentra en Sloterdijk más bien al crítico que al discípulo. Este piensa que lo que queremos saber no es tanto quiénes somos, sino más bien dónde estamos. Sería la situación del hombre actual la que necesita y provoca la pregunta por la espacialidad estrechamente ligada a todas las formas de la vida humana y extrahumana. La espacialidad habitada por los hombres entraña al tiempo de su existencia y de su actividad. Según Sloterdijk, la filosofía que interroga la localización del existir quiere devolverle al pensamiento filosófico contemporáneo una tarea universal concebida en otros términos que los propuestos por Heidegger.

Cuando los humanos se dirigen hacia lo abierto, dice Sloterdijk, ello apenas interesaría si no fuera porque, desde el lado de las cosas que hay siempre allí con los hombres, les sale al encuentro el mundo como apertura. 'Formación del mundo' (*Weltbildung*) significa reunión de todo cuanto hay en una unidad abarcante. Heidegger acertaba, pues, al insistir en que para la constelación del hombre y el ser, importa sobre todo el último. El mundo lo da el ser, mientras que el hombre, en cuanto recibe entes, se fija en aquello que los envía. Este último, por desempeñar dicha función, nunca puede presentarse entre lo dado. Este diseño del asunto pone de manifiesto por qué es preciso no perder de vista el privilegio ontológico del hombre. El refinamiento afectivo y somático del hombre lo faculta desde los comienzos para enterarse de que, más allá del mero ámbito de la atención y del entorno, cabe esperar que el 'mundo' ofrezca más de lo que ha mostrado de sí. Esta experiencia hace al hombre receptivo para lo que Heidegger llamará la diferencia ontológica. Gracias a ello, es licito llamar el hombre 'formador del mundo' (*weltbildend*), si con ello se quiere decir que recoge y sigue escribiendo el texto del mundo. El ambiente en torno solo puede manifestarse como mundo en la medida en que la situación conjunta ofrece a la vista del hombre su inagotable riqueza y su indescifrable posibilidad de cambiar. Mundo es la situación en la cual los hombres comprenden que les está llegando siempre algo que rebasa lo circundante, ya presente y descubierto. En el claro – *die Lichtung* – se hace patente que no todo está manifiesto. "La revelación nunca es completa y es en principio imposible apaciguar la sospecha hacia lo que está encubierto y no se muestra. El mundo se perfila como un compuesto de evidencia

y encubrimiento. Nunca es la mera suma de todos los cuerpos o la de los estados de cosas ('todo lo que ocurre', i.e., *Alles was der Fall ist*), sino el horizonte de los horizontes en los cuales lo presente en cada caso se separa de lo escondido en cada caso" (NG 204-205).

Algo más adelante el comentarista vuelve sobre el uso de 'ser' por Heidegger diciendo: "Lo que designaba como ser es el exceso de eso que todavía vendrá, de lo que será descubierto, será dicho más allá de lo ya llegado, ya descubierto, ya dicho. Corresponder a lo descubierto y a su correlativo encubierto quiere decir pensar de una manera conmensurada con el ser. Mediante este pensar se aclara lo que ya se encontraba accesible. Pensar, en este sentido, es siempre solo la clarificación del claro" (NG 206-207). Aquello que se sustrae en la *Lichtung* puede revelarse posteriormente, según Sloterdijk; para ello es preciso que tenga el carácter de los entes y no el del ser del que procedería la revelación en el sentido heideggeriano. La cita anterior demuestra lo dicho antes: como Sloterdijk pasa por alto la distinción entre el ser y los entes siempre aplicará el término "ser" en otro uso que el que le da Heidegger. Solo 'ser' en cuanto unidad omniabarcante que le asigna a cada cosa su lugar debido corresponde al sentido metafísico alimentado por una visión extática de carácter místico o religioso que se ha vuelta rara hoy.

A propósito de 'ser' las coincidencias y las diferencias entre ambos filósofos se tornan bastante complicadas. Los vemos coincidir tanto como diferir. Por ejemplo, en contraste con la actitud ilustrada, racionalista ante la verdad, que se caracteriza porque exige una utópica revelación total y la disposición de batallar en favor de lograrla, tanto Heidegger como Sloterdijk patrocinan la

aceptación dejada (*gelassen*) de la verdad que, por su propia condición peculiar, se da siempre combinada con lo oculto o aquello que se sustrae a la mostración. Aunque modernamente se han inventado ingeniosos métodos para revelar forzadamente lo escondido, técnicas capaces de provocar la mostración, los procesos de investigación por sí mismos colaboran, sin darse cuenta, con la ocultación que corresponde a las verdades que ellos descubren. Pues el ir y venir del proceso entre lo encubierto y lo descubierto trabaja en las dos direcciones: saca a la luz lo que se está tornando expreso y conocido y devuelve a lo implícito lo que ya había formado parte antes de lo obvio conocido. Este es un asunto compartido por los dos pensadores.

La filosofía tardía de Heidegger ¿representa el cumplimiento satisfactorio del propósito heideggeriano de superar la época metafísica del olvido del ser? Sin considerar las vacilaciones del propio Heidegger a propósito de esta pregunta, Sloterdijk manifiesta en diversas ocasiones las dudas que lo asaltan cuando oye mencionar a la supuesta superación de la metafísica como un logro cumplido por la filosofía del siglo XX. Rechaza, en consecuencia, la pretensión de quienes dan al presente filosófico el nombre de 'época postmetafísica'. En cualquier caso, Heidegger mismo se muestra muy seguro de no ser un simple continuador de la filosofía tradicional. A su actividad, designada por él como el pensar (*das Denken*), la explica hiperbólicamente como un contrario de la filosofía. El pensar se habría separado exitosamente de la tradición del olvido del ser mediante el vuelco (*die Kehre*). Sloterdijk se interesa en aclarar los lazos históricos que ligan al Heidegger del vuelco con Platón y San Agustín. Ofrezco en seguida un breve

resumen de la tesis de Sloterdijk sobre la función del vuelco en el curso de la vida pensante, pues el ser y el vuelco están estrechamente ligados en el pensamiento de Heidegger: después de *Ser y tiempo* el momento divisorio se llamará *Kehre* (o vuelta desde el olvido hacia la verdad del ser). En la obra temprana aparece más bien como el acto de separarse de la condición caída (*verfallen*) de la existencia. El existente vive alejado de sí mismo (*weg von sich*), disuelto en lo mundano; pero su autenticidad, dice Heidegger, no es algo que "flota por encima de la cotidianeidad sino existencialmente es solo una captación modificada de esta" (SuZ, p. 179). La vuelta o modificación consiste en volcarse la existencia hacia su propio ser posible, esto es, hacia su verdadera posibilidad de ser.

Sloterdijk encuentra que esta concepción de un movimiento existencial que se vuelve sobre el ser propio muestra la grandeza y excepcionalidad de la obra de Heidegger. Ello marca el punto donde no tuvo interlocutores en el siglo XX. Cuando Heidegger, en su madurez, pasa a concebir la movilidad del *Dasein* como vuelco o *Kehre*, entra en diálogo con los únicos pares que tiene en la tradición occidental: Platón y San Agustín. En relación con ellos pudo llegar a su propia cuestión, a la pregunta por los rasgos esenciales de la tercera clase de movilidad del *Dasein*: la vuelta sobre sí desde la caída. Solo con ellos se podía hablar de un modo apropiado sobre "movilidad como contra-movilidad y vuelco que es una recolección en lo auténtico: con cuidado, con rigor, con persistencia y con la conciencia de que se trata de lo máximo (*das Äusserste*)" (NG 61). Platón, Agustín y Heidegger son los únicos pensadores que con radical seriedad intelectual se dieron cuenta de que en el ser

mismo tiene lugar una 'revolución'. "La conexión entre ser y revolución es tan profunda para los tres que les resulta imposible decir lo que es verdad sin antes haber dicho lo que es revolución, lo que es vuelco, lo que es conversión. Sin un trastrocamiento (*Umwälzung*) del sentido conjunto de ser no se puede hablar ni en Platón, ni en Agustín ni tampoco en Heidegger, de un redirigirse (*Wendung*) en la verdad o de un dirigirse hacia la verdad" (ibid.).

Sloterdijk ofrece razones para reunir a este trío cuando se trata de comprender la existencia que, a partir de cierto momento, podría volverse hacia la verdad del ser como la meta más alta de su propia vida. Dice: "Tanto Platón como Agustín y Heidegger parten de la convicción de que los hombres, para empezar y en la mayoría de los casos, viven separados de la verdad y están sumergidos en una corriente no pensada hacia el error y el oscurecimiento. La errancia (*das Irren*) es a ojos [de estos filósofos] la posibilidad más originaria del *Dasein*, y eso no solo en el sentido en que los hombres pueden estar mal encaminados en este o el otro asunto, o 'dóxicamente' y que sobre la mayoría de las cosas no entiendan nada, sino, más bien, en el sentido de que se encuentran en una posición errónea desde la que, hasta cierto punto, le dan la espalda a la auténtica realidad y a la verdad" (NG 61). A los hombres les haría falta, en consecuencia, realizar una movida contra la corriente que conduce a la pérdida de sí, que Sloterdijk llama "revolucionaria", Platón, *periagogé*, San Agustín, *conversio* y Heidegger, *Kehre*, movimiento cuyo sentido es dirigirse, mediante él, hacia la verdad del ser.

La revolución de Platón aspiraba a conducir al alma de vuelta e implicaba nada menos que la inversión total

de la dirección de la vida. Quien recuerda la metáfora de la caverna de Platón, sabe lo que esto quiere decir, sostiene Sloterdijk. "El mundo en su conjunto es una simulación totalitaria: esto es lo que se aclara después de dar la vuelta al revés. La existencia es la incapacidad merecida para la intuición de las ideas. Ella nos condena al internado, parcialmente un festival de ilusiones, parcialmente una prisión. Si uno se arranca de los juegos de imágenes y busca el camino de salida del comienzo de la caverna hacia la libertad, pasa cerca del proyector de figuras (*Eidos-Projektor*) situado a la salida. Viéndolo entendemos finalmente: ¡Así es como se hacen las apariencias!... La metáfora de la caverna tiende a la liberación mediante la crítica del conocimiento" (NG 63).

Pero Heidegger no lee la doctrina de Platón acerca de la verdad con los ojos libres, sino a través de lentes católicos, con óptica monacal. La ironía revolucionaria e idealista de Platón se pierde completamente detrás de la pesadumbre de la interpretación teológica de la historia universal propuesta por Agustín. Este entiende que el mundo es errancia (*Irre*), adonde la verdad perdida a primera hora solo puede retornar merced a un tardío vuelco salvador. Desde el pecado original, o sea, casi desde un principio, los hombres se multiplican en sus sangrientos reinos y ciudades, formando una procesión falsa e incesante a través del espacio y el tiempo. Todo cuanto procrea, mata y se infatúa, desciende de Adán y hereda a Caín. Solo en el judaísmo, entre los descendientes de Abel, brilla una chispa de vida no dañada. Para Agustín, la encarnación humana de Dios en medio de la avalancha de los pueblos y los reinos es el momento de la revolución. Solo gracias a ella el desfile instintivo y criminal adquiere potencialmente otra dirección. "Su

revolución, la cristiana, es la verdadera, porque alcanza más allá que la de los filósofos. Su punto de partida mundano no es, como para Platón, la ignorancia, sino la desesperación. Porque esta traspasa al hombre y porque él se deja dominar sin límites por ella, Agustín llega a la conclusión que los hombres no tienen que ser iluminados sino salvados. La salvación es la intervención revolucionaria más profunda" (NG 65).

La 'verdadera religión' procede para Agustín de la intervención de Dios en el curso pervertido del mundo. Mediante ella y solo mediante ella, es posible el vuelco, la conversión, la *metanoia*. Dios mismo es el sujeto del movimiento al revés, pues cuando los hombres podrían convertirse a la fe que se presenta "después de Cristo" como la verdadera, entonces no será porque se han transformado gracias a sus fuerzas, sino porque Dios les ha ayudado a salir de su perversidad mediante la conversión (NG 67). En este contexto entra en funciones la palabra fundamental de Agustín: la gracia (*gratia*). La gracia procede de la subjetividad divina que supera o mediatiza a la voluntad humana; regala lo que esta no podría conseguir por sí. La gracia libera el movimiento contra la corriente, que nunca habría podido proceder del primer movimiento como tal. El concepto o modelo de la gracia reaparece en Heidegger convertido en el esquema cinético del desasimiento (*Gelassenheit*). Así como la gracia no puede ser forzada porque uno la necesita, tampoco está en manos del hombre convertirse a sí mismo al desasimiento por su propia voluntad. Ello no obstante ni la gracia será concedida sin un esfuerzo adecuado del hombre para conseguirla, ni se alcanza el desasimiento sin un intensivo relajamiento del sujeto. Heidegger dedica al tema una cantidad de pensamientos

monótonos, que giran alrededor del motivo del tránsito hacia la otra actitud. De esta manera retorna en Heidegger no solo la gracia sino también la figura del movimiento teocéntrico: es Dios quien deja que la conversión ocurra. Reescrito por Heidegger, esto pasa a ser el meollo mismo de su doctrina de la *Kehre* o vuelco. "Solo el vuelco da la vuelta, la dirección al revés tiene su pivote en el ser. Solo la participación que se mantiene a disposición del movimiento al revés que le ha sido concedido, le permite al hombre alcanzar su 'posibilidad más propia'" (NG 68).

Sloterdijk piensa que Heidegger busca a lo largo de toda su obra nuevas y variadas interpretaciones de la revolución existencial: no debe ser profana, debe ser profunda, abarcadora y ajustada al ser (*seinsgerecht*). Pues el motivo del vuelco en la dirección contraria (*Gegenwendung*) ya está formalmente en juego cuando el joven Heidegger insiste en el proceso de la autentificación. La meditación sobre la vuelta de dirección (*Gegenwende*) alcanza su versión más clara en la obra tardía, donde la existencia ya no debe querer otra cosa que su entrega desasida al *Ereignis* (el suceder). "La expresión *Gelassenheit* (desasimiento) expresa ahora una libertad dirigida y apropiada que escapa a la arbitrariedad. Sería la libertad... que se deja decir lo que hacer por lo omniabarcante que compromete (*das Umgreifend-Verbindliche*)" (NG 69). En relación con el pensamiento agustiniano, sostiene Sloterdijk, va abandonando Heidegger progresivamente a lo largo de su obra en desarrollo, a la voluntad como agente del vuelco. Las etapas de este cambio paulatino que Sloterdijk menciona expresamente son: "la autocaptación heroica; el 'salto' hacia 'la pertenencia al *Ereignis*'; la voluntad de

no voluntad y, finalmente, la pertenencia al juego del *Geviert* (el cuadrante) y el ingreso en la fuerza colectora de la *Gegend*" (NG 70).

Por tanto, para Heidegger, lo mismo que para Agustín, el capricho y el arbitrio humanos no podrían reducirse a un desasimiento concedido por el ser a menos que finalmente se relaje. "Aquí halla su lugar la pastoral de Heidegger: para convertirse en el pastor del ser, el hombre debe tomar precauciones contra su propia condición no desasida (*Ungelassenheit*). Solo después de superar su propia autoafirmación puede corresponderle adecuadamente al ser que se entrega a su cuidado (*sich in seine Hut gibt*)" (NG 70). También según el filósofo, lo salvífico – si es que salva – sobreviene morosamente, y un día Heidegger llegará a contemplar retrospectivamente sus años decisionistas tal como Agustín consideró su juventud previa a la conversión. Tal como Agustín que, en medio del camino de su propia vida, conoce el tránsito de la era pagana a la cristiana, así también Heidegger – en su "camino del pensar" pleno de errores y, sin embargo, selecto – percibe el punto del retorno de la *Kehre* como aquel en que, saliendo de la época del olvido del ser, se dirige a la preparación de un renovado recuerdo del ser. "Allá como aquí, lo que fue historia de vida es traspuesto en una historia total de la salvación o del ser, para incomodidad de quienes piensan que tales encumbramientos de la humildad son desmedidos. En cualquier caso, Agustín aventaja a Heidegger por haber realizado *coram Deo et publico* una retractación de sus escritos, mientras que el último se inclinaba hacia la reficcionalización más bien que al reexamen de sus ambigüedades" (NG 71).

Cuando Heidegger se refiere al lenguaje como "la casa del ser", interpreta Sloterdijk, quiere decir que el lenguaje es el órgano universal de la transmisión (*Übertragung*): pues no solo se apodera del mundo cercano ofreciendo nombres para cuanto hay en él, sino que aproxima lo extraño, y aun lo terrible, para incluirlo en lo comprensible, lo cercano, lo habitable. Gracias al lenguaje "navegan los hombres por los espacios de lo análogo"; asimilando lo diverso a lo parecido, como se ve en forma particularmente clara en el caso de la metáfora. El lenguaje transforma a los entes en su conjunto en un asunto casero y accesible y con ello consigue hacer habitable el mundo, aunque este alberga lo peligroso y lo desconocido. Con aproximar lo lejano funda la amistad del hombre con el mundo llevando lo próximo familiar a lo remoto indescifrable y fundando así el hogar humano. Pero pasar de esta familiaridad universal debida al lenguaje y a la red de relaciones que tiende sobre el mundo, a la afirmación de que el hombre le debe a un regalo del ser todo cuanto sabe de manera explícita, le parece inadmisible a Sloterdijk.

Reconociendo que la obra de Heidegger sostiene originalmente que lo patente o manifiesto procede de una autopublicación del ser en el claro o *Lichtung*, Sloterdijk somete esta idea de la verdad a una crítica muy atendible. Heidegger, el testigo de las dos guerras mundiales y de la creciente tecnificación del mundo en torno, debió haber llegado a comprender que esta noción de la verdad como descubrimiento donado por el ser, que había sido inspirada originalmente por el pensamiento griego temprano, era incompatible con las revelaciones acerca de la verdad ligadas a la investigación científica moderna y a sus complejas intervenciones técnicas con los proce-

sos de la naturaleza. La ciencia moderna se caracteriza por forzar al curso de las cosas a mostrarse, interviniéndolo hasta lograr lo que busca. La revelación de su ser y su organización no procede de lo investigado, sino a partir de la interrogación a que se lo somete y de los motivos que la inspiran. Las cosas tratadas como objetos son doblegadas por la experimentación que es diseñada de antemano con el fin de provocar una manifestación. En el caso de la realidad elaborada por la praxis de la ilustración, es seguro que la luz artificial eclipsa aquello que brilla por sí mismo. Lo que al modo moderno se representa como obvio o se difunde investido de la superficialidad requerida para ello, ya no es bajo ningún aspecto la naturaleza que se abre para mostrarse desde sí, que exhibe lo que exhibe y esconde lo que esconde. El develamiento moderno tampoco equivale a la luz cotidiana tibia y gris que alumbra el ambiente campesino-artesanal donde el *Dasein*, protegido por la costumbre, sabe moverse debido a que tiene que habérselas con las cosas y los seres vivos únicamente dentro del radio de acción que le es propio desde siempre. "En el mundo de la técnica, lo que no es patente es llevado a manifestarse mediante una ruptura programada de la latencia; o es arrancado de un contexto en que no es perspicuo para conferirle, con ayuda del diseño y de las técnicas de presentación, una presencia sensible artificial; o es conducido desde su condición no manipulable hasta colocarlo en una segunda disponibilidad. El saber creado por la investigación y el descubrimiento es un saber iluminado por una lámpara de neón. En el lugar de la claridad propia del ser entra la claridad forzada (*die Zwangslichtung*) de 'lo dado' (*das Gegebene*); en vez de

la percepción orgánica, lo operante es la observación organizada" (S III 227).

La posición de Sloterdijk frente a la idea de verdad de Heidegger incluye la consideración de lo difícil e improbable que se ha hecho en el presente que las personas acepten de buen grado que la verdad entendida como develamiento presupone la existencia permanente de lo oculto. Pues tenderán a pensar que la distancia entre lo patente y lo escondido puede ser desgastada por una voluntad decidida hasta hacerla desaparecer mediante la continua reducción de lo escondido en favor de lo patente, o incrementando lo explícito a costa de lo implícito. Pero esta noción de un progreso indefinido de la verdad no es compatible con la convicción de Heidegger. Este pensador se pronunció claramente sobre ello al decir que la técnica era un modo de patencia o develamiento del ser. Si la verdad es un suceder que se ha vuelto violento en la época moderna, ¿qué consecuencias se siguen de ello? El descubrimiento, la invención reveladora y la publicidad universal entran en el terreno de lo que se encuentra disponible para la voluntad de poder. Hasta aquí los hombres confiaban en su pertenencia al orden conjunto del ser en el que su propia existencia poseía un sentido garantizado, aunque no fuera siempre obvio cómo interpretarlo. Los filósofos se desempeñaron siempre como inmunólogos del ser, dándole una importancia inestimable a la verdad, cuyo conocimiento era la mejor garantía para la vida. El todo omniabarcante, perfecto, inmortal y benéfico de la metafísica tradicional amenaza con desaparecer en favor de una realidad neutra infinitamente variada en la que ninguna diferencia hace diferencia alguna. Sloterdijk considera que en circunstancias en que el mundo se ha convertido en

el escenario en el que todos se devoran unos a otros (*Schauplatz gegenseitiges Verzehrs*), creer todavía que hay tal cosa como un conjunto omniabarcante que le reserva a la vida un lugar propio suyo donde encontrará protección y garantías es la misma definición del optimismo. "El que quiere encontrar una definición exacta de optimismo la encuentra aquí: optimista es la suposición de que hay tal totalidad abarcante" (S III 234).

En la filosofía antigua, el cosmos es concebido como un ecosistema del ser, un proceso circular cerrado sobre sí que no posee ni mundo en torno ni universo exterior. Es un animal singular, viviente, absoluto, al que no le falta nada, lo cual se manifiesta en su forma esférica. No es ni creado ni produce nada; la descripción de su suficiencia se puede encontrar al comienzo del *Timeo* (Platón, *Timeo*, 33 c-d). La perfección de este super-animal que no es afectado por nada ni necesita nada, llega a ser concebida como un atributo divino por los pensadores más tardíos. Los filósofos lo llamarán la aseidad divina. Para el cristianismo, Dios se hace hombre y de esta manera le confiere un visto bueno a la condición humana; pero no se hace mundo, con lo cual el ser entero y autosuficiente se separa de la ubicación mundana del hombre, la cual se convierte para él en el lugar de un exilio provisorio. El filósofo se ofrece ahora como médico de la vida aprisionada; se presenta como experto en otros lugares y ayudante durante las mudanzas. Es su misión, de acuerdo con la descripción de Sócrates en el *Teeteto*, obtener buenos pensamientos de circunstancias malas y, en general, aprender a vivir por encima de sus posibilidades. "De esta manera el genio ateniense se volvió en extremo virulento filosóficamente, después de que, reponiéndose de su propia caída, colonizó al ser

mismo como una críptica Magna Grecia. Desde entonces los filósofos residen en sus ciudades que los acogen como huéspedes, como si en verdad no viviesen ya allí; la Academia, situada ante los muros de la ciudad, se convierte en escuela de un exilio metafórico, metafísico. Allí se ejercitan, en primer lugar, en la traducción y en la superación, que son concebidos como los movimientos primarios de la vida consciente. De este gesto y de su imitabilidad dependen los enormes éxitos de exportación de la escolástica ateniense" (S II 360).

Más tarde el ser es ligado al descubrimiento de lo que antes estuvo sustraído al saber de los hombres. ¿Qué clase de ser puede atribuirse a las cosas antes de que fueran descubiertas? Hay dos respuestas características. La primera dice que lo descubierto carecía de una manera de ser determinada antes de su descubrimiento. Aquello a lo que le falta un testigo pensante carece de ser. La segunda les atribuye a las cosas todavía no descubiertas un ser objetivo independiente del saber: las cosas poseen un ser anterior al momento en el que son encontradas y percibidas. La inteligencia no las afecta de modo alguno: lo que son en sí no varia con su descubrimiento contingente por el pensamiento. Estas dos respuestas del idealismo y el realismo provienen de dos errores complementarios, sostiene Sloterdijk. Pero hay una salida del dilema que no consiste sino en tener que elegir entre dos falsedades. La solución, de acuerdo con Sloterdijk, dependería de contribuciones aportadas por dos pensadores: Bruno Latour y Martin Heidegger. A primera vista las proposiciones de estos dos pensadores parecen irreconciliables, pero, bien consideradas, resultan estar emparentadas. Por un lado, los aportes de Bruno Latour a la investigación de las ciencias han

promovido un movimiento epistemológico de derechos civiles tendiente a incluir a los objetos técnicos y a los simbiontes animales en un espacio ampliado de maneras de ser y crear. Formaríamos con ellos una república integral que por fin reconocería a los artefactos y a los seres vivientes, junto a los actores humanos, como conciudadanos ontológicos de igual valía. Por otro lado, ahí están "las meditaciones de Martin Heidegger, encaminadas a determinar de una manera nueva la 'esencia de la verdad', que toman como punto de partida la palabra griega *aletheia* – no ocultamiento, no disimulación – para apuntar desde ella al tránsito de lo escondido al aspecto diurno de los entes" (S III 218). Si esta ampliación categorial de la ontología, que le confiriera derechos ciudadanos a los aparatos de la técnica, se aliara con una concepción de la verdad como acontecer a la vez fundante y creativo, sacaría a la ontología de su dilema insoluble de siglos pasados.

"La manera adecuada de ocuparse de problemas ontológicos, – ser significa proponerse (*Sein heisst Sich-Vorschlagen*) – ofrece la ventaja de que evita desde la partida la aparición del supuesto abismo entre las palabras y las cosas, abismo en el cual desaparecieron los intentos inútiles por atravesarlo de tantas inteligencias comprometidas metafísicamente. Si el mundo es todo cuanto es el caso (*alles was der Fall ist*) y es el caso todo cuanto se propone o se le pone por delante a una participación cognoscente, entonces el descubrir debe ser entendido como el desarrollo de una propuesta (*Vorschlag*) que permite alcanzar un grado sensiblemente superior de articulación" (S III 220).

IV

LA VERDAD

El naturalismo filosófico puede ser, en ciertas ocasiones, una posición independiente de la influencia directa de las ciencias de la naturaleza sobre la filosofía. Tampoco derivará siempre del cientificismo dominante en la modernidad. Este es el caso de la posición antropológica de Sloterdijk, quien reconoce que las ciencias modernas difieren lógica y metódicamente de la filosofía y que prefiere, por ello, mantenerlas separadas. Su filosofía naturalista procede del pensamiento autónomo que se toma la libertad de expresarse discursivamente en sus propios términos a partir de un punto de arranque radical. El naturalismo de Sloterdijk es un proyecto personal que no se excusa por tener este carácter, y que, aunque tiene presente y respeta la tradición del pensamiento que en el pasado resultó de otras iniciativas libres, se siente estrechamente ligado a la literatura filosófica, social, sicológica e histórica de sus propios tiempos. Para él, la obra de Heidegger es solo una de las fuentes en las que buscará aliento y apoyo para adelantar sus propias tareas: pero nunca pasará de ser una entre muchas otras. En la perspectiva de Sloterdijk el rechazo heideggeriano de la antropología (NG 152-3; S III 389) no solo separa a la filosofía de fuentes de información que a él le parecen indispensables, sino que, peor aún, es una actitud que excluye la posibilidad de que el pensamiento pueda nutrirse del rico saber empírico acumulado en las ciencias especiales (NG 160 n. 16; 161), el cual no debería faltarle a ninguna teoría moderna. Sloterdijk adoptará, no obstante su naturalismo, aspectos importantes del pensamiento heideggeriano acerca de la verdad, la cultura moderna, la condición del hombre de los tiempos tardíos.

Sloterdijk ve que toda la manera heideggeriana es ajena al naturalismo dentro de cuyas líneas rectoras su sucesor proyecta su propia obra; pero ve, asimismo, en el gran pensador del siglo XX, a alguien próximo en el espacio y el tiempo que ha hecho un aporte al movimiento moderno que se opone a la metafísica, al idealismo, al logicismo y a otros aspectos de la filosofía tradicional. Aunque Sloterdijk describe a Heidegger como un ex-católico que se ha vuelto anti-católico para acabar practicando un cripto-catolicismo (NG 33), se hace cargo de que en su obra se piensa al hombre como ser-en-el-mundo que, preocupado aquí de asuntos mundanos, lo habita abierto a la variedad inagotable de lo que hay en él. "En la versión gnóstica del ser-en-el-mundo, el hombre se encuentra ya sea en el camino de ida o en el de vuelta, nunca en un adentro habitable. Pero Heidegger, en una versión tardía cripto-católica, trata de volver a presentar al hombre como un habitante del mundo, aunque como uno monstruoso, que no podría hacer su verdadero hogar en este mundo" (*ein unheimliches Wohnwesen*: Wf 307).

Heidegger declara, por una parte, que la mundanidad del *Dasein* es esencial a la manera humana de ser (SuZ §§ 12-18, 22-27, 69). Pero, precisará en *Ser y tiempo*, este ser-en-el mundo existe aquí en cuanto lanzado o arrojado en él, una caída fundante del ser-aquí humano. La *Geworfenheit* o caída primordial del *Dasein* es un momento esencial del análisis heideggeriano de la existencia humana (SuZ §§ 29, 31, 38, 58, 68). Pero no será la única caída de la existencia, según Heidegger: hay además la que acaece como consecuencia de la mundanización del ser-aquí (*Verfallen*: SuZ §§ 25-27, 38). El *Dasein* cae por segunda vez desde la posibilidad de ser

sí mismo a ser poseído sin reservas por los asuntos mundanos y la coexistencia con otros, que acabarán por arruinar sus posibilidades primordiales. Aunque esta recaída ha ocurrido ya siempre, la existencia tiene una particular responsabilidad asociada a ella, en abierto contraste con la caída primera o primordial, la *Geworfenheit*, debido a que el humano no colabora con su ser arrojado en el mundo. El *Dasein*, una vez lanzado en el mundo sufre, en efecto, una degradación que lo hace retroceder de simple arrojado (*geworfen*) a dañado o decadente (*verfallen*), una degradación de la posibilidad de ser auténtico, que pertenecía a su condición originaria. Heidegger dice: "El *Dasein* es arrastrado (*mitgerissen*) en la *Geworfenheit*, esto es, en cuanto arrojado en el mundo se pierde [entregándose] al mundo (*an die "Welt"*) por estar remitido allí fácticamente a las cosas de que se ocupa" (SuZ § 67, *c*; cf. § 26).

"En el sentido heideggeriano el enunciado 'estoy aquí' (*ich bin da*) expresa la escena ontológica primordial de la vida finita despierta. Representa un pensamiento que equivale a un acontecimiento. Es la oración que revela un destino y da testimonio de él. 'Estoy aquí' marca un anuncio catastrófico desde el ser, en el cual el anuncio y la catástrofe coinciden. En cada 'aquí' actual suena secreta y atrozmente el tic de la bomba de tiempo de la pregunta por el ser. El 'aquí' pronunciado sin más agregados abre la escena en la que sé que estoy absolutamente expuesto" (Wf 279). El prefijo 'ex-' connota un ¡fuera! absoluto que me arroja al mundo y condena a la libertad. En este nivel, el más hondo de la conciencia primordial, me hallo a mí mismo como huella de un lanzamiento en un 'mundo'. Así pues, de

partida, estar-en-el-mundo no significa sino estar afuera, junto a las cosas, entre la gente y bajo la presión de los hechos. En suma, estar fuera de sí (*weg von sich*, o lo contrario de mi *Da*).

Sin compartir esta doctrina de las dos caídas, la primordial (*Geworfenheit*) y la que – por ser, en principio, recuperable – va a adquirir un matiz moral (*Verfallenheit*), Sloterdijk se interesará particularmente por la teoría heideggeriana de la apertura del *Dasein* al mundo y de lo abierto o claro del espacio mundano correspondiente, que son partes principales de la idea de verdad de Heidegger. "Las meditaciones de Martin Heidegger para determinar de nuevo 'la esencia de la verdad', son reflexiones que toman como su punto de partida la palabra griega *aletheia*, lo no oculto, lo no escondido, para ver en ella una indicación del paso de lo oculto al lado diurno de los entes" (S III 218). La interpretación heideggeriana de la verdad como desocultamiento le asigna a esta un ámbito en el orden fenoménico. Es el aparecer de algo en lo abierto, un fenómeno que se anuncia por sí mismo. Lo manifiesto y sabido puede expresarse, luego, en una proposición. Por esta vía, que confunde lo fundamental y lo derivado, la verdad se convierte, en un sentido secundario, en la propiedad de ciertas expresiones verbales, con lo cual la palabra 'verdad' adquirirá un doble sentido (S III 429). La verdad como manifestación de lo que es, o en su sentido primordial es, para Heidegger, dinámica, un suceder en el tiempo, un ir y venir entre lo escondido y lo manifiesto (S III 428). Sloterdijk conservará en su obra naturalista estos aportes originales del maestro.

El conjunto de los conceptos forjados por Heidegger para exponer su nueva concepción de la verdad reapa-

rece en las obras de Sloterdijk en cuanto heredero reconocido del filósofo. Las principales son: *die Offenheit* (la apertura o condición extática o excéntrica del *Dasein*); *die Weltoffenheit* (lo abierto del mundo en el cual se muestra lo que hay); *die Lichtung* (lo iluminado o el claro del bosque que permite la penetración de la luz, el lugar de la revelación); das *In-der-Welt-sein*, (el- ser-en-el-mundo o el estar-en-el-mundo como estructura esencial del *Dasein*). El ser-en-el-mundo humano contrasta, por un lado, con la pobreza del mundo del animal, que no tiene sino medio-ambiente y por esto, en sentido estricto, carece de mundo. Véase la sección dedicada por Heidegger a la carencia de mundo de los animales, su *Weltlosigkeit* (GdM 273-396). La revelación de los entes y, en alguna medida también la del ser, según el Heidegger temprano, son posibles gracias a que el *Dasein* es, a la vez, excéntrico (*exstatisch, Ex-sistenz*) e íntimo o ser-consigo (*Inneres, Innensphäre*: SuZ §43). Sloterdijk pide mayores explicaciones valiéndose directamente de términos heideggerianos: "Pregunto con Heidegger, pensando contra Heidegger, cómo llegó el hombre al claro (*Lichtung*) o cómo llegó el claro al hombre. Deberíamos saber cómo se produjo el relámpago, en cuya luz pudo iluminarse el mundo como mundo" (NG 154). "La dignidad (*Würde*) del claro es intocable. Por eso nuestra investigación se ancla... en lo que Heidegger llamó el prodigio (*Wunder*) de los prodigios, el darse cuenta de que haya en absoluto algo así como entes. El 'haber' o ser [de los entes] significa aquí que ellos son abiertamente accesibles para quienes sienten que ellos están 'en el mundo' o 'junto al ser' de un modo enteramente simple, absolutamente sorprendente y expuesto" (NG 154-55).

Habiendo reconocido debidamente la importancia y pertinencia del concepto heideggeriano de *Lichtung*, Sloterdijk piensa que Heidegger se separa de esta idea en su obra tardía o, más bien, que ella no es capaz de mantener la validez del claro en el contexto cambiado del pensamiento posterior a *Ser y tiempo*. Cuando el Heidegger tardío se inclina a reducir a la humanidad meditativa a que renuncie enteramente a la voluntad y la conjura a que, con novel humildad, se pliegue al juego del *Geviert* (cuadrante), ha dejado de hacer justicia a la *Lichtung*. Esta se concibe ahora desde una vigilia ociosa, carente de funciones, que se supera trasfigurada en desasimiento. En cambio, la *Lichtung* del primer Heidegger era ya en sí misma un ámbito de logros en el que se observan operaciones técnicas sobre las cosas. "En este espacio entran en juego la condición fecunda de las 'verdades' y el carácter adecuado y productivo de las síntesis operativas. Así se gana la posibilidad de la *Zuhandenheit* [del ser a la mano] que es como decir, la *Lichtung* a la mano" (NG 183-84). Esta crítica relativa a una supuesta debilitación del claro forma parte de una exposición de Sloterdijk en el contexto de su tesis sobre el vínculo estrecho entre verdad y éxito (Sección 3 del ensayo "Domesticación del ser, La clarificación de la *Lichtung*", titulada "Pensar la *Lichtung* o El mensaje es la creación de mundo"; NG 167-211).

El hombre en proceso histórico no adopta nada para sí simplemente y tal cual se le ofrece en las circunstancias de su vida: lo arreglará y modificará para el uso humano. Tiene que cambiarlo, adaptando todo lo que encuentra tanto en la situación natural como en la moral, a las exigencias que le hace su propia producción y progreso. Cuando se trata de los "agregados cultura-

les a lo elemental, esto se entiende por sí mismo; en el otro caso, en cambio, el de los agregados naturales, hace falta mostrar que también ellos solo pueden entrar en nuestra proximidad mediante una apropiación activa específica. Hegel llegó a decir del aire ordinario que, tal como se lo encuentra ahí, no es directamente utilizable por el hombre. En su filosofía del derecho, observa de paso, con su típica reserva frente a lo inmediato, que 'hasta el aire tiene que ser conquistado, calentándolo hasta la temperatura adecuada'. La lacónica observación debe ser conservada como centro de cristalización de una filosofía de la cultura entendida como producción de atmósferas" (S III 495-96).

Esta tendencia humana a configurar lo encontrado y lo recibido también puede ser descrita como apropiación creativa de lo dado. "Los hombres nunca han vivido en relación inmediata con la llamada naturaleza y, en particular, sus culturas jamás pisaron el suelo de lo que se denomina los hechos desnudos. Ellos tienen su existencia exclusivamente en el espacio signado, dividido, abierto, reconstruido... Por esto los hombres son, desde el principio y exclusivamente, las criaturas de su interioridad y los productos de los trabajos que le dedican a la forma de la inmanencia que les pertenece indisolublemente. Ellos solo prosperan en los invernaderos de su atmósfera autógena" (S I, 46). Desde el punto de vista de Sloterdijk, interesado antes que nada en las formas que expresan y hacen comprensible la existencia histórica, aquel modo de apropiación de la naturaleza se manifiesta, en primer lugar, como actividad de establecer el espacio en el que se instalará luego el contenido vital en proceso. El espacio adecuado para la producción de determinada atmósfera engendra una

dimensión cultural y de él dirá el filósofo que es una isla antropogénica. En lo que sigue trataremos de la esfera histórico-cultural de la verdad, que no puede faltar en ninguna forma de existencia humana y que este pensador naturalista, a diferencia de los que lo precedieron en tal posición, no tiene dificultad alguna en reconocer. Sloterdijk acuña para designarla el neologismo *Alethotop*, que traduciré 'aléthotopo'.

"Llamamos aléthotopo al lugar donde las cosas se vuelven manifiestas y también decibles o representables" (S III 429). Quien reside en él corre el riesgo de ser arrastrado a participar tanto de verdades que se muestran, son comprendidas y retienen su vigencia, como de errores, que solo más tarde se revelan como tales, y cuya repetición es de temer. "En el primer respecto el aléthotopo se parece a un granero, en el segundo a un patíbulo o a un vertedero (*Richtstätte oder Deponie*). En el granero se acumula lo que se acredita como valioso... Al patíbulo o vertedero se arroja, en cambio, lo que el grupo no puede o no quiere conservar, lo que es inútil o nulo. Verdadero es aquello que se guarda para volver a valerse de ello. La imagen del granero permite una asociación de las verdades, antes de que puedan convertirse en objetos de colección y de cuidado, con una cosecha originaria que las junta para guardarlas" (S III 429-30). Como campo de cultivo de la verdad y lugar donde se acumulan los conocimientos, el aléthotopo es, pues, el sitio donde de veras se exhibe la apertura humana al mundo. La relación del hombre con la verdad y las verdades no puede ser esquivada jamás, por cuanto el impacto del acontecer de la verdad y de sus juegos de lenguaje se funda sobre 'el genio del lugar'. "En cuanto localización 'en la que ocurre', donde 'surge', donde

ella 'se prueba', donde 'alguien la enuncia', donde uno 'deja que se la digan', donde lo dicho no puede ser reconvertido en no dicho, donde lo conocido y revelado es conservado y difundido, y en la cual tal vez mucho, tal vez la mayor parte, queda latente y sin enunciar, el aléthotopo acoge a sus habitantes en su claroscuro y los somete a la tensión de honrar a la verdad como debe ser. Lo que se sabe con seguridad exige ser retenido en su validez mientras que lo inseguro, lo no develado pero que posiblemente lo será en adelante, proyecta una media luz y obliga a la cautela" (S III 430-31).

Sloterdijk, tan estudioso de Heidegger como crítico de su persona y su obra, reconoce su deuda con las reflexiones sobre la verdad de su antecesor. En particular se interesa por la conceptualización heideggeriana del proceso a lo largo del cual segmentos de aquello que estuvo sustraído al conocimiento humano van pasando a formar parte de él. "Las meditaciones de Martin Heidegger al servicio de una nueva determinación de 'la esencia de la verdad', consideraciones que toman como punto de partida la palabra griega *aletheia*, no encubrimiento, no disimulo, tienen el fin de verla [a la verdad] como una indicación que permite aprender algo acerca del traspaso de lo oculto al aspecto diurno de los entes" (S III, 218). El desencubrimiento permite pensar a la verdad como proceso. En Heidegger encuentra Sloterdijk también una nueva lucidez acerca de las diferencias que hay entre lo fenoménico que aparece desde sí y aquello que ha sido obligado a manifestarse mediante operaciones técnicas de búsqueda deliberada de lo escondido o desconocido. Un caso de mostración forzada resulta de las prácticas de la cirugía, por ejemplo, las que, aparte de sus funciones curativas, exhiben la interioridad de

los cuerpos, que no había sido observada antes de tales intervenciones. En general, como sabemos, las técnicas modernas de investigación no esperan pasivamente la manifestación de las cosas y de las condiciones que suscitan su interés, sino que apremian a la naturaleza a mostrarse mediante agresivas interrogaciones y experimentos. El término heideggeriano *Ge-stell* ('armazón') – sostiene Sloterdijk (S III, 80-81, n.) – capta algo de la monstruosidad de lo que ha sido forzado a manifestarse debido a que normalmente no se exhibiría desde sí (cf. AI 396-97).

No es sorprendente que la isla antropogénica sea un lugar a cuyos habitantes se les enciende una luz sobre el mundo, sobre ellos mismos y sobre su lugar en él. Es un sitio donde muchísimas cosas fracasan en el intento de permanecer ocultas, aunque el dicho de Heráclito "La naturaleza ama ocultarse" expresa bien la decisiva desigualdad en la distribución inicial de lo latente y lo patente. El mundo es un espacio iluminado: muy pronto queda en claro para los habitantes de la isla del ser que están en posición de conocer ciertas verdades. Pero también perciben inmediatamente con certeza que no todo está iluminado. Solo la parte más pequeña de todo lo que existe es accesible al saber actual y a la percepción. "La esfera clara a la que hemos salido es un punto luminoso circundado por lo desconocido, no manifiesto, no dicho, no pensado. En esto que se sustrae, se esconde, según la convicción de los antiguos, lo ontológicamente esencial, aquello de cuya exploración se ocuparán los sabios, esas inquietantes personas que comparten la esfera de nuestra existencia. La sensibilidad de los hombres para la verdad se desarrolla a partir de la intuición según la cual hay un intercambio difícil

de captar en la frontera entre estos dos reinos del ser: el clarificado y el oscurecido" (S III 427-28).

Combinando con las suyas algunas de las consideraciones filosóficas anteriores sobre la esencia de la verdad, Sloterdijk se dedica principalmente a caracterizar el lugar en el que la verdad sucede y la manera cómo existe en tal lugar esa parte de sus habitantes que la experimenta. Desde lo desconocido que rodea e invade el espacio habitado por el hombre proceden, en determinadas circunstancias, ciertas novedades que se incorporan a lo que ya se sabe y de lo que se suele hablar. En dirección contraria, algunas de las cosas sabidas caen en el olvido o se incorporan a lo implícito, a aquello que la vida cultural del grupo da por descontado, pierde de vista y desconsidera como si no existiera. De este proceso, que tiene las dos direcciones que atraviesan la frontera divisoria entre lo explícito y lo implícito, se sigue que la verdad no es la existencia determinada de cierto estado de cosas, que pudiera ser considerado como estable y permanente; ni tampoco una propiedad definida de las proposiciones. Más bien es un ir y venir (*ein Kommen und Gehen*—S III, 428), el nexo entre una iluminación actual y un hundimiento en la noche atemática. En la medida en que lo presente, al parecer siempre igual, acapara toda la atención, perdemos de vista el carácter dinámico y situado del suceder de la verdad. A propósito de la dificultad que ha tenido la filosofía para hacerse cargo del carácter temporal de la verdad, Sloterdijk les dedica un recuerdo a los dos filósofos que nos enseñaron a verla como algo que acontece: "El vuelco de la mirada sobre la temporalidad de la verdad que hacía falta, recién vinieron a darlo pensadores como Hegel y, más

aún, Heidegger, aunque no discutimos aquí si con ello lograron resultados satisfactorios" (S III, 428).

Es claro que, admitiendo muchos tipos de verdad y funciones vitales diversas en las que le cabe un papel decisivo, Sloterdijk considera que el análisis filosófico y la meditación no pueden detenerse y contentarse con lo que Heidegger ofrece sobre el asunto de la verdad. Se dedica, en consecuencia, a examinar casos y formas de verdad que no están tratadas en la obra de su antecesor y que le agregarían extensión, precisión y complejidad a la filosofía dedicada al tema.

Desde un punto de vista pragmático, la receptividad para la diferencia entre lo verdadero y lo falso está ligada a la experiencia de que hay determinadas acciones y proposiciones que pueden ser tanto acertadas como desacertadas y falsas. Sostener que los hombres dependen del éxito de sus acciones y de sus proposiciones significa tanto como comprobar que pueden ser confundidos por los valores de la verdad, y Sloterdijk cree que ello es así ya en un nivel biológico. La seguridad procedente de hacer decisiones acertadas y la confiabilidad de las expresiones verbales pueden ser, desde un comienzo, cosa de vida o muerte. Las complejas relaciones entre lo claro y lo escondido configuran sucesos que ocurren, se revelan y dan que pensar. Pero la diferencia entre las proposiciones verdaderas y las falsas se funda, en cambio, sobre acciones que son exitosas, adecuadas y conducentes o, por el contrario, fracasadas, inadecuadas e inconducentes. Es así como el mundo manifiesto se da desde siempre de dos maneras diversas: una de ellas depende de la conexión de nuestras acciones; y la otra, consiste en el tejido de los sucesos que nos afectan. El doble sentido de la verdad como develamiento del éxito

de la acción adecuada, por una parte, o como la enunciación de la proposición apofántica, por la otra parte, ha sido reconocido por los hombres desde siempre.

Además de las verdades destinadas a ser publicadas y compartidas socialmente, Sloterdijk analiza algunas formas de la verdad ligadas a la intimidad de la existencia personal. A la luz de las *Confesiones* de San Agustín (S I 558ss.), un libro en que el autor le habla a su Dios en el tono susurrante de una confesión eclesial dirigida al oído del confesor, el filósofo examina un tipo de discurso cuyo propósito principal es la exposición de la propia intimidad. Aunque también contiene disertaciones, la obra se vale de las formas literarias establecidas de la oración y la confesión para la revelación veraz de la intimidad. "La oración glorificante busca reemplazar a la subalterna alabanza al Señor por una *jubilatio*, mientras que la confesión querría superar la admisión de lo hecho, arrancada a la fuerza, mediante una más llevadera expresión verbal de la verdad. De este modo, ambas formas de discurso, la oración y la confesión, están aquí destinadas a establecer una suerte de 'fundamento indestructible' para el verdadero discurso de tipo cristiano" (S I 559). El análisis lingüístico cristiano está dirigido por el supuesto de que la fuerza manifiesta del discurso del penitente cala más hondo que la manifestación forzada de la verdad por los esclavos torturados judicialmente en la antigüedad. La confesión religiosa en el sacramento de la penitencia parece ser más fecunda para la promoción de la verdad que las confesiones obtenidas a la fuerza por un tribunal, pues aquella se formula en la esperanza de ser acogida con misericordia, mientras que, bajo la tortura, la motivación de callar o de deformar acciones propias y ajenas no cesa nunca,

lo cual afecta la capacidad de hablar con íntima convicción. En la confesión del penitente, en cambio, "la mentira sería un contrasentido, porque la idea misma de la *confessio* se basa sobre la comprensión de la ventaja de decir la verdad. El premio de la confesión consiste en que quien dice la verdad, llega a 'estar-en-la-verdad' (*In-der-Wahrheit-sein*)" (S I 559-60). Esta última posibilidad esencial del hombre, la de ser-en-la-verdad, o la del retorno al 'seno de la verdad', es un tema hasta cierto punto separado que Sloterdijk trata en *Esferas I*, capítulo IV (del que no nos ocupamos aquí).

Descontento de verse entre quienes se detienen ante los límites de la verdad de las representaciones y de los enunciados verbales, Sloterdijk explora brevemente lo que llama "verdades de analfabeto" (S I 532 ss.), otra acepción aparte de 'verdad' que ha sido ignorada por los teóricos a pesar de que constituye "una tradición de la historia espiritual de Europa". "Aun cuando se hubieran resuelto ya todos los problemas de la representación y de la autorreferencia, todavía no se habrían ni siquiera tocado las preguntas sobre la incorporación, la participación y la inmanencia" (S I 542). A estos terrenos y a otros ligados con ellos pertenecería la acepción de 'verdad' que ha sido dejada fuera de consideración por el pensar filosófico. Sobra la verdad relacionada con el comer o la incorporación de alimentos dice: "En este concepto de verdad no se trata de la presentación o de la representación de una cosa en otro medio, sino de la incorporación o integración de una cosa en otra. Es obvio que aquí chocan dos modelos distintos de la adecuación que posibilita verdades. Mientras que la verdad de la representación (*Darstellungswahrheit*), que es generalmente reconocida y respetada, trata de una adecuación

(*Angleichung*) entre el intelecto y la cosa o de la proposición y el estado de cosas a que se refiere, la verdad más bien despreciada de la incorporación apunta a la adecuación del contenido al receptáculo o del que consume con lo consumido" (S I 532). ¿Cuándo oír música es oírla de veras? "Cuando, en contacto con una pieza musical, yo mismo me vuelvo musical (*musikartig*)". Si uno come para alimentarse ¿cuáles son los alimentos verdaderos? Los ejemplos de Sloterdijk son numerosos y de muy diversos tipos. Para nosotros, este intento de incluir otras acepciones de verdad en sus exploraciones resulta interesante debido a que el filósofo reprocha a otros pensadores que suelen detenerse en breves declaraciones sobre vastos problemas apenas dan con una posición que parece poder resolverlo todo. Se refiere aquí, probablemente, a la circunstancia de que en el caso de la verdad el pensamiento de Heidegger se detiene en su acierto de que ella consiste primordialmente en una revelación o manifestación de lo anteriormente desconocido o encubierto.

Con el distingo entre legos y expertos – o peritos como solía decirse en castellano – Sloterdijk pretende designar una separación social válida para todos los grupos humanos de todas las épocas de la historia. Las varias funciones que en las sociedades cumplen aquellos que saben o son peritos las han desempeñado en diversas situaciones históricas los siguientes tipos de personas: los chamanes, los sacerdotes, los profetas, los visionarios, los escritores, los filósofos y los científicos. Su contraparte lega o ignorante comprende a los miembros sencillos de la tribu, a los analfabetos, los pacientes, los creyentes, los empíricos, los lectores de periódicos y los aficionados a las competencias por televisión, sostie-

ne Sloterdijk. Nunca ha habido una sociedad, pueblo o cultura que no desarrolle al menos rudimentariamente un "sistema bicameral" de acceso a la verdad. "El primer componente de este sistema constituye una Cámara de Conocimientos Comunes [en inglés en el original: *House of Common Knowledge*], cuyos miembros son los conocedores de lo ordinario; el segundo, una Cámara de los Lores Cognitivos [*House of Cognitive Lords*] en la que se reúnen quienes saben más, los magos, los expertos, los profesores" (S III 431). Pero desde el comienzo de las culturas llamadas "superiores" este ordenamiento ha cristalizado en instituciones que distinguen entre legos y sapientes "como entre dos pueblos distintos al interior de una misma población" (S III 432).

Esta división interna de la vida social a propósito de los grados en que sus miembros poseen verdades y pueden acceder a otras, división que, según Sloterdijk, constituye un rasgo humano hasta hoy omnipresente, necesita algunas explicaciones genéticas. El filósofo ofrece las siguientes: la alta cultura (*Hochkultur*) y aquella que dispone de una escritura (*Schriftkultur*) fueron consideradas como idénticas durante los tres primeros milenios desde la invención de la escritura en la historia humana. Se trata de un tiempo en el que unos pocos tienen el monopolio de la escritura mientras que los muchos son analfabetos. La división mencionada se conserva, aunque algo cambiada, después de la alfabetización generalizada: tanto las culturas como las artes se dividen ahora de nuevo entre las altas y las bajas [en inglés en el original: *high and low*]. "Todavía al comienzo de la modernidad europea, cuando Francis Bacon formuló el programa de una 'sociedad' investigadora y progresista, le dedicó un monumento a la división del

aléthotopo. Pues también en el estado modélico de la Nueva Atlántida hay una institución superior del saber, una universidad de elite, dedicada solo al progreso, llamada la Casa Salomón, cuyos miembros eran obligados, tal como en una orden caballeresca cognitiva, a guardar estricto silencio acerca de ciertos conocimientos no publicables" (S III, 432). De manera que el acceso a las verdades más exquisitas está reservado a los expertos, quienes demostrarán en toda ocasión su superioridad frente a los portadores del saber más ordinario, estableciendo así una nobleza de derecho propio.

Sloterdijk estudia las luchas históricas entre estas facciones de expertos y legos, y las describe como verdaderas logomaquias. Se trata de una rivalidad constante alrededor de la verdad y de las formas legítimas de su enunciación, acerca de lo que solo parece ser saber y el saber auténtico, acerca de los verdaderos y los falsos profetas. Ejemplos históricos de enfrentamientos de este tipo son para el filósofo el ataque político-metódico que Platón lanza contra los sofistas de Atenas para privar de legitimidad a la formación de opiniones sobre la base de meras verosimilitudes; la ofensiva religioso-política de Diocleciano contra los adivinos, intérpretes de signos y astrólogos en materias de derecho durante el imperio romano. Casos posteriores del mismo conflicto encuentra el filósofo en las polémicas entre creacionistas y evolucionistas sobre el comienzo de la vida en la tierra; en los alegatos críticos contra las ideologías durante el siglo XIX; en el intento de destitución de la filosofía por el positivismo mediante la declaración de que los problemas filosóficos son problemas ilusorios; y también en la acusación reciente de que la filosofía, en su época

de decadencia, ha condescendido a ocuparse de asuntos de la vida cotidiana.

Las primeras formas del futuro universalismo de la filosofía y de las ciencias especiales, aparecen en la Grecia antigua cuando filósofos y científicos dejan de ser encarnaciones de la sabiduría popular y forman colectivos, escuelas y movimientos indiferentes a las comunas de las que proceden originalmente sus representantes. Se organizan como un grupo de inteligencias separadas. Forman castas de expertos en materias lógicas y morales, que mantienen relaciones mucho menos estrechas con sus connacionales que con extranjeros igualmente aislados y tan abstraídos como ellos, que comparten sus intereses. "De este efecto surge ya en la antigüedad europea y asiática la Internacional de los Portadores del Conocimiento Superior. Ella constituye el primer movimiento ecuménico, formado por lógicos desterritorializados, por profesores de ética que son patriotas de la humanidad o por ascetas que le vuelven la espalda al mundo" (S III 436). Allí se genera el fenómeno del pacifismo meditativo o académico, la ficción de una existencia desinteresada, comprometida exclusivamente con la 'verdad pura', que cree poder desentenderse de las fabricaciones del saber partidista, como si su defunción social la hubiese purificado. "Del axioma pacifista de la academia surge 'la libertad cabal... en el juego de los argumentos y contraargumentos'. Con razón se pudo afirmar en consecuencia que 'el alma de la ciencia es la tolerancia'" (S III, 435-36), concluye el filósofo con ironía, después de haber descrito elocuentemente el engreimiento y la agresividad de los expertos.

El modo de inserción de los portadores del conocimiento superior en el grupo social conjunto al que

pertenecen es descrito más de una vez por Sloterdijk. Pertenecen separados o se separan sin abandonar el grupo, se podría decir. El aislamiento de filósofos y científicos es casi completo y su soledad y falta de participación en la comunidad los asimila, para sus contemporáneos, a la esfera de los muertos del grupo. Este último siente que "los que saben son una especie de muertos vivos que están más cerca de los números y las estrellas que de sus conciudadanos" (S III, 436). La separación entre el grupo social y sus autoridades cognitivas se debe en parte a las desmedidas pretensiones de estas: "La soberbia de los que saben escribir es uno de los hechos más poderosos de la historia de la civilización" (S III, 432). Un buen ejemplo de ello, dice el filósofo, se encuentra en el desprecio que exhiben los fragmentos de Heráclito hacia los que no saben lo que él sabe. Pero el aislamiento de los representantes de la verdad es también una condición de la que depende la fundación primera de la filosofía y la ciencia como actividades humanas con características propias. Filósofos y científicos rompen con los ídolos de la tribu, se separan de la caverna y del mercado, y su conciencia de sí y de sus tareas dependen de esta ruptura. De manera que Sloterdijk puede afirmar que la condición fundacional de la ciencia es su asocialidad, que presupone la transformación del científico, que dejará de ser un ciudadano para convertirse en un extranjero que, en el nombre de una verdad externa, se dirige a los legos para hablarles de planetas, de triángulos, de animales submarinos y de tumores. Como delegado de verdades externas e ideas trascendentes, el científico puede ganar autoridad en el colectivo, y a veces, protegido por los poderosos, alcanzar poder en él. "Por eso la ciencia siempre rompe solo

pro forma con el cuarto tipo de ídolos, los del teatro. Ella en verdad incrementa el número de los ídolos del teatro y reclama escenarios para sí en los que se llevan coturnos más altos que en ninguna otra parte" (S III, 437).

En el siglo XX los discursos científicos y filosóficos se han dividido en cientos de disciplinas y especialidades de derecho propio. Casi cualquier asunto ha llegado a ser objeto de una '–logía' que se incorporará al aléthotopo, lo cual forma parte de la crisis permanente que afligió al siglo pasado tanto en Europa como en Asia. Nada de esto consiguió cambiar profundamente las relaciones arquetípicas entre expertos y legos, sostiene el pensador en *Esferas III*. Aunque la población se ha ido tornando relativamente escéptica acerca de la filosofía y la ciencia, subsisten las dos Cámaras mientras la fe en la ciencia sigue palideciendo. Cunde, en cambio, la impresión de que ya ni la verdad es lo que solía ser. La aseveración de B.F. Skinner en 1972 según la cual "El pueblo no está en condiciones de juzgar a los expertos" es declarada por Sloterdijk como menos creíble que una de esas galletas chinas (*fortune cookies*) que anuncian el futuro. La institución científica ha perdido, entre el siglo XVII y el XX, lo que la sostuvo antes: Bacon creyó con ingenuidad evangélica, sostiene el filósofo, en la alianza natural de la ciencia y el progreso humano. La época de la vigencia de este paradigma terminó. No solo la creciente corrupción de los expertos sino el surgimiento del llamado complejo científico-militar durante la primera guerra mundial a los dos lados del Atlántico, acabaron hundiendo las esperanzas humanísticas en relación con el conocimiento. Este proceso culmina con el compromiso de la física moderna en los ataques atómicos de agosto de 1945 contra Japón. Las ciencias perdieron la

independencia y la inocencia; la desconfianza que inspiran ha invadido toda la cultura superior y, por el otro lado, la investigación científica se vuelve cada vez más esotérica. El futuro de estas relaciones entre la sociedad y el saber, de las que depende el ámbito de la verdad, es difícil de pronosticar en tales circunstancias.

Otra fuente de la desilusión moderna con el conocimiento de la verdad se alimenta, según Sloterdijk, de la crítica del iluminismo y el desenmascaramiento de la llamada "voluntad de saber". Quienes no se contentan con el mezquino empirismo y racionalismo del saber humano, dirán que al final se encuentran tan ignorantes como eran cuando comenzaron a aprender. "Al término de la gran voluntad de saber se halla siempre por fuerza la 'desesperación teórica'; le quema el corazón al pensador cuando comprueba que no podemos saber lo que 'verdaderamente' queremos saber" (KZV I 338). Nietzsche y el pragmatismo subrayarán más tarde que la voluntad de saber está alimentada por la voluntad de poder. "El impulso a sobrepasar el límite es más fuerte que la comprensión de los límites de nuestro conocimiento" (ibid.). El saber mismo no es capaz de saciar la voluntad de saber, cuyo impulso es desmesurado desde la raíz, porque detrás de cada conocimiento se acumulan nuevos enigmas. Necesariamente y universalmente, el saber busca saber más. "El querer saber es un derivado del deseo de poder, del afán de desarrollarse, durar, del apetito sexual, el deseo de placer, de disfrutar de sí y distraerse de la necesidad de morirse. Lo que es considerado como ilustración teórica e investigación no puede alcanzar objetivamente sus pretendidos propósitos, pues estos no pertenecen a la esfera teórica" (ibid.).

En un ensayo llamado "La domesticación del ser" (NG 142-234), dedicado a esclarecer la noción de la verdad concebida por Heidegger como el claro (*die Lichtung*), explica Sloterdijk el alcance que el filósofo le atribuye a esta dote maravillosa y exclusiva de la humanidad. Alrededor del hombre todo se torna mundo. "Pero no porque el hombre sea un dios que anda de incógnito empíricamente, como han sugerido los idealistas antiguos y nuevos que personalmente se mantienen listos para ventilar el secreto; sino porque su posicionamiento (*Positionalität*) es monstruoso y porque la capacidad del hombre para la verdad resulta ser el más terrible y peligroso de sus dones" (NG 165). Que todo se convierta en mundo alrededor de un ser que no es divino es ontológicamente monstruoso. Convertirse en mundo quiere decir mostrarse de manera relevante para la verdad. Lo que Heidegger llama *Lichtung* ('el claro') denota simplemente esta relación fundamental. El término "es parte de la lógica y la poesía de lo monstruoso; mediante él la filosofía se asegura la posibilidad de ser contemporánea de los tiempos y capaz de hablar de ellos" (ibid.).

El concepto de mundo de Heidegger, advierte Sloterdijk, se compone de dos elementos que proceden de fuentes especulativas reconocibles (NG 150-51). Una deriva del infinitismo moderno que le exige al mundo, para serlo de veras, una conexión con el infinito; la otra, un resto procedente de la teología, le atribuye al hombre la capacidad de conformar el mundo del que se rodeará. Por eso Heidegger solía subrayar que lo divino estaba más cerca de la manera de ser del hombre que de la de todos los demás seres vivos. La monstruosidad de la situación del hombre en el mundo moderno consistiría en que está dominado por gigantescas fuerzas imperso-

nales que luchan entre sí por el predominio, tal como los griegos antiguos consideraban al mundo como resultante de la lucha entre los dioses titánicos y los olímpicos. Lo monstruoso es un compromiso que ha venido a reemplazar a lo divino. Sloterdijk recoge la evaluación heideggeriana del mundo moderno como monstruoso y la aplica a diversos aspectos de la sociedad moderna, de la política, de la historia, pero se abstiene de concentrarla en la técnica como tal, como había hecho Heidegger. Lo monstruoso se nos ha vuelto familiar, cotidiano y rutinario a través de cosas con las que vivimos casi como si fuesen naturales. Piénsese en la capacidad destructiva de los armamentos, en la idea de la revolución permanente, en las tensiones de la llamada guerra fría, en el poder injustificado de lo económico sobre lo político, en los extremismos del cálculo de conveniencia y de la envidia que generan el dinero y su poder, además de otros rasgos familiares de la vida humana actual, caracterizada por su monstruosidad por Sloterdijk.

La determinación heideggeriana según la cual la verdad no existe nunca en un estado de pureza capaz de excluir todo error, oscuridad, extravío, ignorancia, olvido, tendencia a ocultar o ambigüedad, encuentra un convencido continuador en Sloterdijk. En *Ser y tiempo* se sostiene: "El *Dasein* se encuentra de modo igualmente originario en la verdad y en la no verdad (*Unwahrheit*)" (SuZ §44). Heidegger funda la inevitable mezcla de la verdad con el error y la ocultación, directamente sobre la existencia humana, cuya condición, sostiene, es la errancia (*die Irre*). Para Heidegger se trata de la forma dinámica con la que la existencia inauténtica o carente de algo propio se mueve hacia cierto fin o, más bien, hacia ninguna parte. La errancia, en sentido ontológico

fundamental, consiste en que las iniciativas y los movimientos del existente pertenecen a una zona intermedia entre dar con el camino y perderse por falta de orientación, entre tomar la dirección y extraviarse en una vagancia sin meta. De manera que tanto "los viajeros como los compañeros de ruta llegan infaliblemente a otra parte que aquella que se propusieron al comenzar el viaje", explica Sloterdijk (ZZ 239). La errancia es entendida tanto como la suerte extraviada de una existencia singular como la de la humanidad durante la época moderna, que, olvidando el ser, confía su existencia y su mundo a la técnica. El resultado directo de la errancia es tanto la distracción o el desparramo de la atención y de los propósitos (*Zerstreutheit*) como el fracaso de una llegada final al verdadero hogar. Sloterdijk le reconoce al maestro que "para [él] era evidente que la errancia era duradera y en grande. No ocurre ningún retorno total a sí mismo ni del espíritu ni del género humano. Más bien todo parece indicar que la revelación y la deformación del hombre mediante la acción histórica y la técnica están ocupadas en inaugurar logros aún más altos y confusiones aún más espesas" (NG 214). Toda historia de la verdad será, en consecuencia e inevitablemente, la historia parcial de la verdad (*Teilgeschichte der Wahrheit*).

Si la errancia es entendida como una dinámica principalmente epocal, como ocurre en el caso de la interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica, ¿no habría que pensar, pregunta Sloterdijk, que la técnica y sus resultados introducen una profunda diferencia en la productividad del empeño por conocer que caracteriza a los hombres? "El enorme incremento del saber y de la eficacia de la humanidad moderna nos obligan

a considerar acaso el diagnóstico de la errancia puede contar de la misma manera para los tiempos que preceden al desarrollo del potencial moderno" (NG 216). Dondequiera que actúe aquello que impide que la verdad triunfe hasta formar un todo exclusivo cerrado sobre sí mismo, Sloterdijk quiere saber qué es lo que se trae este "querer saber" que caracteriza a ciertos hombres. Ellos forman ese extraño círculo de los que cultivan a la vez la curiosidad y la sospecha sistemática; sus integrantes más connotados son el filósofo, el espía, el policía, el agente secreto, el periodista, el psicólogo, el historiador y el moralista. Comparten el modo de experiencia que Sloterdijk llamará "la empirie negra". "Hay demasiados conocimientos acerca de los cuales se podría desear, por los más diversos motivos, que no los hubiéramos encontrado y que no lleguemos a ganar ilustración sobre ellos. Entre los 'conocimientos' hay demasiados que inspiran angustia (*Angst*)" (KZV II 602). Se suponía, sostiene Sloterdijk, que la ilustración sirviera para disminuir los miedos y las angustias, no para aumentarlos, como ha ocurrido. Hace falta, por tanto, descubrir las bases antiilustradas de la ilustración.

Pues la verdad nunca se consigue de buenas a primeras, sino solo en un segundo intento, como producto de la crítica que destruye lo que antes parecía ser el caso. La verdad no se "descubre" inocuamente y sin batalla, sino solo después de triunfar batallando contra sus antecesoras, que la enmascaran y se le oponen. "Apenas la mirada desconfiada de la investigación penetra el mundo, ve que está que revienta sus costuras debido a sus problemas, peligros, engaños y abismos. En el universo del conocimiento moderno predominan los bastidores, los suelos dobles, los panoramas, las imá-

genes engañosas, los gestos torcidos, los sentimientos secretos, los motivos ocultos, los cuerpos envueltos" (KZV II 604). Estos son fenómenos que dificultan el acceso a la "realidad misma", precisamente porque esta, a medida que se torna más compleja, consta de acciones y signos ambiguos. Esto es lo que obliga a separar lo manifiesto de lo escondido. "Soy engañado, por tanto soy. Desenmascaro engaños, engaño yo mismo, por tanto me conservo. También así se puede traducir el *cogito ergo sum* cartesiano" (ibid.). Motivos de todas clases preceden a la búsqueda de "verdades desnudas sobre hechos desnudos": tal vez ya sabemos demasiado para bien de nuestra salud, sospecha el Sloterdijk nietzscheano. Recibimos un entrenamiento "ilustrado" que domina toda la época. La desconfianza y el racionalismo nacen de los mismos impulsos; nos invade la necesidad abrumadora de una certeza absoluta e inatacable. Los errores deben acabar tornándose trasparentes, mediante las maniobras adecuadas: *Verum et fictum convertuntur.* Sloterdijk cree, en cambio, que "aquello que en este mundo se puede dar por descontado es el ser engañado, la amenaza, el peligro y no lo abierto (*Offenheit*), la oferta, la seguridad" (KZV II 604).

Recordamos que Sloterdijk admite, con Hegel y Heidegger, la idea de una historia de la verdad. Ello viene a ser una consecuencia del dinamismo, de la historicidad, que estos dos filósofos introducen en una tradición que alojaba a la verdad en una fortaleza inmune al tiempo y al cambio. "Hegel tenía razón, desde el punto de vista de Heidegger, de darle una historia a la verdad, pero se equivocaba al conducirla de Jonia a Jena, así como también erraba al representarla como un proceso solar entre salida y ocaso. La historia de la

verdad según Heidegger, concebida a partir del estado de cosas del año 1946, no es como el curso solar sino como la quemazón de un hilo conceptual combustible extendido desde Atenas a Hiroshima. El cual, como vemos nosotros, sigue hasta los laboratorios de ingeniería genética (*Gentechnik*) actuales y quién sabe hacia dónde y aún más allá" (NG 214). El crecimiento enorme del conocimiento y de la técnica, ¿puede seguir siendo interpretado – pregunta Sloterdijk – como prefiere hacer Heidegger, quien continúa entendiéndolo, después de dos siglos y medio de metafísica y técnica europeas, como los envios del destino a la errancia de los hombres? Aquí parece haber, más bien, un error del juicio o una equivocación de la gramática filosófica. Está bien admitir la historicidad de la verdad, pero es un error referirla a los extravíos personales en materias políticas (cf. NG 214-15).

"Con la iniciación de la modernidad la verdad misma parece haber entrado en la época en que se torna posible descubrirla artificialmente. Desde este momento en adelante puede haber y necesariamente hay investigación, que es el robo organizado que se le hace a lo oculto" (WK 154-55). Ilustran la idea de una historia de la verdad y las variaciones que señalan a sus diversas épocas tanto los descubrimientos científicos que son el producto de la experimentación como la empresa de Portugal y España que culmina en la circunvalación de la tierra y los descubrimientos de un mundo nuevo en el siglo XVI. "El nombre 'época de los descubrimientos' es un plural que designa un suceso singular, el superacontecimiento auténticamente histórico de la vuelta a la redondez de la tierra y su captación. El sentido de este plural menciona la *summa* de las prácticas mediante las

cuales lo desconocido se transforma en conocido, lo irrepresentado en representado" (WK 153). "La esencia de la era de los descubrimientos quedó determinada por la forma empresarial de la expedición: se descubre porque se busca y se busca porque se sabe en qué región se podría encontrar... La expedición es la forma rutinaria de lo que se organiza como empresa de buscar y encontrar. Debido a ello, el movimiento decisivo de la globalización no es solo un caso de expansión territorial; sino que pertenece al proceso central de la moderna historia de la verdad" (WK 152).

Una historia de la verdad, reclama Sloterdijk, tendría que ser exitosa y, en la medida en que lo fuese, se ocuparía del saber eficaz y de la capacidad sapiente y de su aparente dominio y aplicación por los hombres. "Pero es, al mismo tiempo, evidente que ella no puede ser sino una historia parcial de la verdad (*eine Teilgeschichte der Wahrheit*), pues su captación por los hombres y las empresas será siempre fragmentaria" (NG 216). La parcialidad de la verdad experimentada no es, sin embargo atribuible a las personas singulares ni al *Dasein* inauténtico, como piensa Heidegger, sino a la gramática heredada por una época, que necesita una revisión. "Los errores y las simplificaciones [señaladas antes] no son, obviamente, equivocaciones personales sino que ponen en evidencia los límites de una gramática. Son, en este sentido, errores del programa de viaje de las épocas. La errancia es, desde este punto de vista, nada más que la huella histórico-universal del programa platónico-aristotélico para apoderarse del conjunto de lo que es mediante [una lógica] de la bipolaridad" (NG 217).

En vez de ligar la historicidad de la verdad al problemático conjunto del saber humano, Sloterdijk prefiere

verla asociada a acontecimientos decisivos que inauguran épocas del proceso histórico, afectando por igual al hombre y a su mundo. Somos criaturas adventicias, seres que siempre están llegando y a quienes les llega algo que los transforma a ellos mientras llega y también después de haber terminado de llegar. Esta ubicación concreta de la verdad en el descubrimiento fáctico, abre la posibilidad de abordar la cuestión, no como un asunto universal que presupone todas las verdades formando un solo racimo actual, sino como una revelación singular, fechable y ubicable, que, por el alcance de sus consecuencias, transforma tanto al mundo como a sus habitantes. Para captar esta perspectiva es preciso no solo admitir la historicidad de la verdad sino también y al mismo tiempo, la del hombre que la hace, la formula y la recibe. Radicalmente, nuevas verdades, mundo nuevo, nuevos hombres. *En el espacio interior del mundo del capital: Una teoría filosófica de la globalización* (2005) contiene un capítulo titulado "Expedición y verdad" (WK 151-56) en el que la verdad que ocurre, y cuyas consecuencias inauguran un mundo nuevo, es el descubrimiento de las Américas por algunos europeos que se hacen a la navegación completamente equivocados acerca del planeta Tierra, y de las relaciones que hay en él entre la tierra firme y las aguas oceánicas.

"Como un ser que siempre está llegando, el hombre es un animal que esencialmente viene de 'dentro'. Aquí 'dentro' significa: fetalidad, latencia, ocultamiento, mundo acuático, familiaridad, procedencia del seno materno y del hogar, de lo inconsciente, de lo tácito" (NG 276). Teniendo presentes estas diversas acepciones de 'dentro', también la llegada al mundo debe entenderse en múltiples sentidos: "ginecológicamente como naci-

miento, sicológicamente como hacerse adulto, antropológicamente como cambio de elemento, políticamente como penetración en zonas de poder, poetológicamente como obra de arte, ontológicamente como apertura de un mundo" (ibid.). Cuando los hombres hacen su aparición no se trata de una especie biológica que se revuelca a la luz preexistente del sol como todas las otras. Allí acontece el claro (*die Lichtung*), cuyos habitantes son los únicos a quienes puede importar 'que haya un mundo'. Por eso, el claro y la llegada al mundo y al lenguaje "se copertenecen radicalmente" (ibid.).

Otra forma de historicidad de la verdad está ligada para Sloterdijk a la sucesión de épocas de varia convicción que crean, cada cual, su propio lenguaje para expresar lo que saben. Le interesa, comprensiblemente, la historicidad de la filosofía, su pretensión de verdad superior, su dependencia del lenguaje en que se expresa y, en general, su deuda inexpresa con sus circunstancias culturales. El ejemplo más simple y próximo del paso de un lenguaje a otro es la división entre la época del pensar metafísico y la que se propone sucederla modernamente, esa que a menudo cree haber superado en alguna medida a su antecesora y que gusta designarse como post-metafísica. Aunque Sloterdijk no alienta la ilusión de que la manera metafísica sea cosa que haya que asignar enteramente al pretérito, reconoce que muchas de las verdades formuladas en los grandes sistemas filosóficos mediante fórmulas lingüísticas desaparecidas hoy, reaparecen, ligadas ahora a supuestas novedades inéditas formuladas en un lenguaje científico o paracientífico actual. Lo que separa a aquellas versiones anteriores de las verdades reinterpretadas en el lenguaje vigente es una diferencia epocal y, por consiguiente, una

diferencia de lenguaje, pero no, como se cree a menudo, una originalidad insospechada por nuestros antecesores. Pertenece al sentido de la metafísica antigua el que esta disciplina como tal esté ligada a la existencia ascética del metafísico, que vive, como ningún otro hombre, al servicio incondicional de la verdad que enunciará.

En el sentido que tuvo para la metafísica de la unidad del todo, la verdad es más bien el resultado de una mutación ascética del sujeto que la busca. Ella aparece como la experiencia unificante al término de una serie de ejercicios, una experiencia que casi se adueña del que piensa. Su evidencia tiende a ser más epifánica que argumentativa, su claridad cae sobre el pensador mismo más que sobre cualquier asunto "mundano". A la interpretación moderna del carácter de las verdades metafísicas, que se expresa en un lenguaje de segundo grado que intenta comprender el pasado, le cuesta entender la relación entre la verdad máxima y la existencia excepcional del sabio. "El pensamiento moderno ya no comprende su prehistoria metafísica principalmente porque él mismo procede casi exclusivamente de energías laicas, antimonásticas y antiascéticas" (Wf 222). El mismo tenor de la metafísica como primer lenguaje de la pasión por el mundo está determinado por la mutua dependencia entre la metafísica y la ascética. Esta pasión es un incentivo único para el ejercicio ascético mediante el cual quienes buscan la demostración que de sí mismo hará lo absoluto se hacen dignos de ella.

NOTA: En un libro temprano dedicado a Nietzsche, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus* (1986), expone Sloterdijk una concepción de la verdad ("III.

Cave canem – oder: Vorsicht! Furchtbare Wahrheit!", pp. 72-104) que no pertenece propiamente al tema que desarrollamos en esta sección. Sloterdijk atribuye a Nietzsche, y expone con gran entusiasmo, la idea de corte existencialista según la cual la verdad es, para el individuo en este mundo, tan terrible e insoportable de afrontar, que este no tiene otro remedio que recurrir a apariencias consoladoras sobre sí mismo, el mundo y los demás, que le permitan seguir viviendo. Apoyándose en la moral, la religión y el arte, principalmente, el individuo sustituirá el terror que le inspiraría la verdad si la abordara tal como es, por apariencias consoladoras. La filosofía que le atribuye al hombre una inclinación a buscar la verdad también aporta lo suyo a la confusión de una cultura fundamentalmente extraviada. La verdad terrible resulta ser, de esta manera, no solo el motivo de la preferencia de los individuos por las apariencias sino, al mismo tiempo, aquello que los obliga a mentir y a colaborar con los sistemas que enmascaran la realidad de la existencia humana. De manera que la verdad sería el origen necesario de la necesidad humana de mentir. Se trata de una idea nietzscheana de origen schopenhaueriano que no forma parte de la recepción de la filosofía de Heidegger en la obra de Sloterdijk.

V

DIE KEHRE O EL VUELCO

HAY DIVERSAS MANERAS, SOSTIENE SLOTERDIJK, en las que la movilidad caracteriza a la existencia según la concibe Heidegger. Ejemplos de movilidad serían, entre otros, ser arrojado en el mundo, ese movimiento vertical que inicia al *Dasein* en el otro desplazamiento, el horizontal, que apunta hacia la muerte; también la experiencia de ir conformando un mundo, o la historicidad de la propia existencia, además del carácter que la mantiene en permanente alerta frente a lo que viene. Sloterdijk comenta: los existentes heideggerianos podrían ser caracterizados como seres en constante mudanza (*Umzugswesen*: NG 44); pues, aunque el existente singular sea modesto, quiere tener parte también en lo que ocurre lejos de él debido a que, en general, su interés en lo grande y lo inmenso no lo dejan en paz. La forma más importante de la general movilidad existencial, cuya noción Heidegger desarrolla a partir de su época media, es el vuelco o *die Kehre*. En relación con esta idea de un vuelco de la existencia que la transforma desde la raíz, piensa Sloterdijk, Heidegger está completamente solo en el siglo XX; es preciso irle a buscar la compañía de Platón y de San Agustín para poder avanzar en la definición del movimiento mediante el cual la existencia puede tornarse del error hacia la verdad, del extravío a la senda auténtica.

En sus varios comentarios del vuelco, Sloterdijk se vale a menudo de la palabra "revolución" para traducir *Umkehrung* o *Kehre*, que en alemán son dos expresiones sinónimas corrientes que quieren decir 'inversión del sentido de un movimiento o de una posición'. Aunque en determinados contextos sería perfectamente legítimo traducir estos términos filosóficos por 'revolución', como hace Sloterdijk, me parece que el uso de esta pa-

labra, que en los últimos siglos tiende a ser entendida automáticamente en su sentido político, favorece ciertos malentendidos. El propio Sloterdijk ofrece extensas explicaciones para justificar su interpretación de la *Kehre* heideggeriana. En el concepto mismo de 'revolución' resuena una nota que remite al pasado, a la tradición religiosa. Si lo examinamos de cerca, descubrimos que la gramática del concepto de 'revolución' tiene un parecido de familia con el concepto de 'conversión', en particular en la acepción que le dio San Agustín a este término. Este pensaba que la conversión, entendida radicalmente, es algo que los hombres no pueden realizar por sí mismos, sino que les ocurre solamente mediante la gracia. Así lo sigue entendiendo la ortodoxia, al menos. Según ella, 'conversión' es una palabra que no calza bien con la gramática de 'acción'. Habría que pensarla, más bien, como *Ereignis*, esto es, como acontecimiento o suceso. "Estirando la analogía con el fenómeno de la revolución, esta última sería también algo que los hombres no pueden hacer por sí solos como querrían creer los modernos, sino que algo que ocurre con los hombres. Heidegger, el revolucionario ontológico, insinuó esto en su concepto de vuelco y se fue alejando de la idea de revolución hecha y por hacer... Veo en la expresión *Kehre* la modernización de la idea agustiniana de conversión asociada con una actualización del motivo platónico de la vuelta que conocemos a través de la alegoría de la caverna" (ST 24-25).

El tema del "vuelco" o de la "inversión del sentido" de la existencia se desarrolla paulatinamente en la obra de Heidegger, en particular, a partir del momento en que el filósofo cree haber encontrado un acceso más directo del discurso filosófico al ser que el que había

podido ofrecer *Ser y tiempo*. El vuelco mudará su lugar de procedencia desde la comprensión pre-ontológica de la existencia humana al pensar del ser propiamente tal. El discurso post-existencial evitará la mediación del proyecto inspirado en el ser posible propio, para referirse al ser como tal. El pensamiento directo del ser reemplazará a la fenomenología de las estructuras de la existencia, desarrollada en la primera obra, y se re-originará a partir de un vuelco en el pensamiento del propio Heidegger, no en cuanto existente sino que en su capacidad de ontólogo fundamental. El pensar, como el maestro llama a su filosofía, redescubre al vuelco como procedente del ser, como un movimiento que se produce a partir de lo que ofrece la posibilidad originaria del pensar filosófico. Así la *Kehre* se desdobla en, primero, la vuelta en el proceso del pensar, que avanza desde una fenomenología de estructuras esenciales a una ontología fundamental, y, segundo, en la vuelta originaria que acontece en el ser mismo del que ahora trata directamente el discurso ontológico. Las dos vueltas están estrechamente unidas pero no se confunden debido a que no coinciden. La *Kehre* de Heidegger acaba siendo debida, en último término, al movimiento de tornarse el ser sobre sí mismo.

Se trata, pues, en definitiva, de un movimiento mediante el que la existencia sumida en la opinión o en la errancia se torna hacia la verdad; o también, de la vuelta del existente que abandona su error o extravío para instalarse en la firme convicción de haber encontrado el camino recto. Dice la interpretación de Sloterdijk: "Platón, Agustín y Heidegger son los únicos pensadores que, con básica seriedad conceptual, se dieron una explicación de que en el ser mismo pueda ocurrir una

"revolución". La interdependencia de ser y revolución es para todos ellos algo tan profundo que les resulta imposible decir lo que es verdad sin antes haber dicho lo que es revolución, lo que es la vuelta, lo que es la conversión. Sin un tornar del sentido conjunto de ser ni en Platón ni tampoco en Agustín o en Heidegger resulta posible hablar de una vuelta en la verdad o de un tornarse hacia la verdad" (NG 61).

Igual que en el caso del uso de 'ser', el término técnico *Kehre* posee en Heidegger tanto una aplicación antrópica como también una que se extiende más allá, para moverse en una dimensión filosófica especulativa o metafísica del ser. Como vimos antes, Sloterdijk no acompaña al maestro en lo que para este es el pensar del Ser. Esta limitación se repite en lo que se refiere al uso de *Kehre*. Sloterdijk encuentra una aplicación para este término cuando lo entiende como la posibilidad "moral" de un vuelco que llevaría a la persona desde su condición de natural entrega a las apariencias, a la práctica de una vocación filosófica excepcional interesada en la verdad posible de cierta disciplina intelectual. Acerca del sentido especulativo del pensar heideggeriano referente a la *Kehre*, solo rechaza que, una vez más, el filósofo le atribuya cierta posibilidad de iniciativa humana a una entidad metafísico-religiosa, restándole a la humanidad lo que forma parte de su proceso histórico productivo.

VI
ADENTRO Y AFUERA

Es ist das starke Merkmal der Äusserlichkeit, dass sie nicht im Modus des Einwohnens "immer schon" erschlossen ist...

(WK 175)

¿Dónde piensa y siente el que escucha música? ¿Adentro de la cabeza? ¿Afuera, junto al instrumento que emite la música? ¿Hay preguntas posibles acerca de la localización de algunas de nuestras experiencias? ¿Se puede preguntar acerca del espacio del pensar? Solo en el caso de un cadáver se puede localizar sin ambigüedades lo que le ocurre a una persona: basta con un observador externo del muerto para que aquel pueda formular con precisión lo que observa en el cuerpo inerte. "En mi casa" posee un sentido espacial obvio, pero "en mi vida", en principio, no debiera tenerlo si a la vida personal no se la concibe como un continente físico, limitado en el espacio, abrazado por lo que lo rodea u ocupado físicamente por sus contenidos. El ser-en o el estar-en tiene muchos significados diversos y formas. Es preciso mantenerlos apartados para no confundir a unos con los otros.

Como en el caso de la verdad, en el de las relaciones espaciales adentro-afuera, Sloterdijk hace la impresión de que, después de haber aprendido más de algo de Heidegger, ya no lo dejará ser mientras no haya logrado someterlo a una crítica de su tratamiento del espacio capaz de definir tanto su parentesco con el maestro como la distancia que lo separa de él. Para empezar, le parece que el maestro resolvió bien algunos de los dilemas aparentemente insolubles acerca de lo interno y lo externo que contrapusieron por siglos a idealistas y

realistas, a subjetivistas y objetivistas. Heidegger había mostrado que 'adentro' y 'afuera' no han de contrariarse siempre como sin duda lo hacen cuando se trata de relaciones entre objetos físicos singulares. El *Dasein*, en contraste con continentes y contenidos físicos, ya está siempre a la vez, de acuerdo con su manera primordial de ser, 'afuera' y 'adentro'. "Cuando [la existencia] se mantiene junto al ente [mundano] no por eso abandona la esfera interna, sino que también durante el 'estar afuera' el *Dasein* está, bien entendido, 'adentro', esto es, él mismo es en tanto que ser-en-el-mundo" (SuZ §43). Heidegger niega también que haya una manera privilegiada, la del lenguaje cotidiano, de entender las relaciones de "exterioridad" e "interioridad". Desde luego, la dependencia mutua entre el hombre y la verdad, entre el hombre y el mundo, según las establece su manera de pensar, exige interrogar y describir las relaciones entre el espacio habitado y el espacio físico y también las de la espacialidad existencial con el mundo en el que la existencia es o está, en el sentido heideggeriano de tales términos. "El *Dasein* puede, debido a que es 'espiritual' y solo por ello, ser espacial de una manera que será siempre esencialmente inaccesible a una cosa extensa corporal" (SuZ §§22-24).

Las relaciones entre lo interno y lo externo se encuentran enredadas con las derivadas de la distinción entre sujeto y objeto. De la temporalidad, por ejemplo, dice Heidegger: "Si el 'sujeto' es concebido ontológicamente como *Dasein* existente, cuyo ser se funda en la temporalidad, entonces hay que decir: el mundo es 'subjetivo' [esto es, 'interno']. Pero este mundo 'subjetivo' es, por ende, en cuanto temporal-trascendente, más 'objetivo' que cualquier 'objeto'". "'El tiempo' no se en-

cuentra ni en el 'sujeto' ni en el 'objeto', ni 'dentro' ni 'fuera'; es anterior a cualquier subjetividad, a cualquier objetividad, en cuanto representa la condición de posibilidad de este 'anterior'" (SuZ §§69, 80). El *Dasein* es precisamente eso de lo que Heidegger dice que, en cuanto ocupado de las cosas que tiene a la mano, ya se le ha revelado anticipadamente el mundo. "[El mundo] es, en consecuencia, algo 'en donde' (*worin*) el *Dasein* ya estaba..." (SuZ §§12-18). El existente estaría ya siempre remitido al mundo que es el suyo, o el estar-en-el-mundo es la condición de todos los aspectos de su modo de ser a pesar de que, en su experiencia, el existente no le ha asignado al mundo una existencia externa independiente.

Junto con recoger y usar frecuentemente, casi como propio, el concepto heideggeriano del hombre como ser-en-el-mundo (o como estar-en-él), Sloterdijk se acerca a la cuestión de la interioridad humana contando con lo dicho sobre ella por Heidegger, a saber, que mientras estamos 'afuera' con otros y con las cosas, no dejamos por ello de estar 'adentro', con nosotros mismos. 'Dentro' y 'fuera' parecen reconciliarse a propósito del modo de ser y de operar de la experiencia humana que siempre es, bien considerada, objetivo-subjetiva. La expresión heideggeriana "estar-en-el-mundo" sirve para referirse a cierto momento estructural de la esencia del hombre. Esta frase, adoptada por Sloterdijk de Heidegger sin modificaciones críticas al principio, se encuentra tanto en sus obras tempranas como luego en los volúmenes de *Esferas*. "Heidegger se volvió tan estimulante para mí por ser quien pensó el problema de la inmanencia extática de un ser existente en el mundo de una manera ejemplarmente seria. Su fórmula 'ser-o estar-en-el-mun-

do' contiene este muy desconcertante 'en', aparentemente la más evidente de las preposiciones que es al mismo tiempo la más oscura. 'Estamos en el mundo': ¿qué, propiamente, quiere decir esto?" (ST 175).

Muy pronto comprende que Heidegger pasa demasiado rápidamente de la pregunta por el 'dónde' a la pregunta por el 'quién' y por eso, aunque no repite el error cartesiano de concebir al pensamiento como radicalmente separado del espacio mundano, pierde la oportunidad de explorar la inmensa diversidad de los universos de la espacialidad humana (*die vielsinnigen Universen der existentialen Geräumigkeit*—NG 401). Esta centralidad y diversidad de significados de los espacios habitados, que permanece encubierta por una frase referente a lo abierto indeterminado como es, en definitiva, lo mentado por el mero 'ser-en-el-mundo', constituirá, en cambio, el propósito principal de la obra sistemática de Sloterdijk en *Esferas*. En efecto, tanto en *Esferas* como en *El sol y la muerte* de 2006, Sloterdijk da muestras de sentirse incómodo e inseguro con el carácter formal de la expresión 'ser-en-el-mundo' tomada de Heidegger. ¿Dónde está el hombre? Cuando quiero describir o referirme al lugar primero, auténtico y verdadero, en el cual están o se encuentran los hombres, piensa Sloterdijk, no me conviene la fórmula heideggeriana que comete un error conceptual al insertar al habitante de manera inmediata en el mundo como si fuese de por sí un lugar hogareño y no la exterioridad despojada.

Explica luego cuál es el problema que surge de tratar al mundo como habitación: para el caso del mundo en general no vale preguntar por las circunstancias específicas que caracterizan siempre al habitar humano. Dice: "Pues 'en-el-mundo' no estamos casi nunca priva-

dos de circunstancias, para enunciar también alguna vez la fórmula ominosa de *Ser y tiempo* con cierta reserva, pues por lo general estamos en una burbuja espacial audible (*hörbare Raum-Blase*), en un lugar determinado y sonoro, en una ubicación que posee su peculiar extensión esférica. Solo en las catástrofes, cuando todas las habitaciones humanas han colapsado y se abre la desnuda exterioridad, se encuentran los mortales expuestos al interior de la nada (*hineingehalten in das Nichts*), como dice Heidegger. Pero por lo general vale para ellos la regla de que su estadía trascurre en un espacio dividido, y rige el principio de las esferas que se aglutinan unas con las otras" (ST 142-43).

Por tanto, para Sloterdijk lo característico del hombre es ser o estar en círculos definidos cualitativamente. La cercanía o vecindad de nuestra estancia habitual, que compartimos con otro u otros, donde estamos siempre con animales y con cosas, resulta apenas perceptible para nosotros debido a que pertenecemos a ella habitualmente; solo se nos hace presente cuando la perdemos. Las relaciones de proximidad son autógenas, esto es, creadoras de espacios internos e íntimos para quienes participan en ellas repartiéndolas con los demás. Estos ambientes de la intimidad están, a su vez, situados en espacios más vastos o macroesferas, que, aunque los contienen, no tienen parte en el calor y la protección que ofrecen los microespacios. Dice Sloterdijk: "Cuando doy un paso más allá de la exposición del espacio de Heidegger, interpreto el lugar del hombre como 'esfera' y no me avengo del todo con la fórmula, que suena solitaria y despojada, del ser-en-el-mundo. El concepto de mundo de que se vale Heidegger resulta, pensado por él, demasiado metafísico en mi opinión, pues es

exageradamente totalizante (*totalistisch überspannt*)" (ST 175). Sin querer explicar por el momento cuántas innumerables clases de diferentes esferas o espacios habitados son posibles en el mundo, Sloterdijk necesita, en determinados contextos, particularizar y subdividir el "estar-en-el-mundo" heideggeriano, para mostrar que, aunque el mundo contiene las microesferas o burbujas a las que normalmente están ligadas las habitaciones humanas, es preciso partir de estos espacios habitados para comprender las relaciones que ellos establecen con el mundo, que de hecho, es muy diversamente colonizado por las formas cambiantes de la vida.

Así, en el caso específico del nacimiento, por ejemplo, habrá que variar y dinamizar la frase heredada: en vez de 'ser-en-el-mundo' conviene decir 'llegar-al-mundo'. Ello abre el camino a una investigación ontológica del fenómeno biológico del nacimiento. Se hace posible explicar por qué al ser humano no le basta haber nacido para estar-en-el-mundo. No es suficiente para eso que el hombre salga al "aire libre" – por así decir, a la intemperie – cuando su madre lo da a luz; tiene además que responder al desafío de mudarse a la "casa del ser", que es el lenguaje, según Heidegger. "Llegar-al-mundo es la fórmula filosófica para un suceso biológico de carácter ontológico. El nacimiento es sin duda una condición necesaria, pero no una condición suficiente para ello. La apertura del mundo al hombre que llega a él es lo que, motivado por Heidegger, considero algo más detenidamente de lo que era posible en la tradición filosófica y antropológica previa" (ST 174). Nacimiento y lenguaje ya dan un paso adelante en la enumeración de las condiciones indispensables para llegar a tener un mundo en el sentido humano de la expresión.

Una objeción poderosa contra Heidegger que reaparece en distintas formulaciones en las obras de Sloterdijk consiste en un razonamiento que toma en cuenta que el mundo es una parte cualquiera del universo infinito de la cosmología moderna. Lo abierto indeterminado produce el espanto que asalta al que carece de toda orientación. ¿Familiaridad con el infinito, los hombres? Heidegger habría incurrido en un error conceptual cuando afirmó que el existente humano habita el mundo (*in der Welt wohnt*) pues los lugares que convertimos en nuestras habitaciones han de resultarnos próximos, habituales, confiables y protectores. Sin tales condiciones no son como los lugares donde vivimos ordinariamente. Acerca del concepto del *In-sein* (ser-en o ser-dentro-de) sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*: "El ser-en es la expresión existencial formal del ser del *Dasein* que tiene la condición (*Verfassung*) del ser-en-el-mundo." "El ser-en es un 'existencial'." "Quiere decir habitar junto a..., tener confianza en..." (SuZ §§12, 13, etc.) "Sobre la tierra y en ella funda el hombre histórico su habitar en el mundo (*sein wohnen in der Welt*)" (Holz 31; también Heidegger, EGel). Las formulaciones heideggerianas más extremas acerca del mundo como lugar normal de habitación, que Sloterdijk no menciona, se encuentran en *Hebel, el amigo de la casa* (HH). En seguida, doy un par de ejemplos. "Si pensamos el verbo 'habitar' con suficiente amplitud y esencialmente, nos habla de la manera en que los hombres llevan a cabo, sobre la tierra y bajo el cielo, la andadura entre el nacimiento y la muerte" Llamemos 'mundo', propone Heidegger, al variado entre (*dieses vielfältige Zwischen*) de esta andadura: "Entonces el mundo es la casa (*ist die Welt das Haus*) que habitan los mortales" (HH 17-18). El

mundo como casa humana reaparece a lo largo de todo este ensayo (HH 20, 27, 32, etc.).

Fiel al hábito de asociar estrechamente al hombre con el mundo, Sloterdijk insiste en dos aspectos de esta relación que faltarían en la obra de Heidegger. Son las ideas referentes a la lenta conquista humana de algo así como mundo y al carácter colectivo de este logro histórico. Sin una onto-antropología de inspiración naturalista que tome en cuenta la paulatina separación de la humanidad de sus orígenes animales, la condición mundana de la vida humana quedará sumida en la oscuridad. Para aclarar tal condición, piensa Sloterdijk, sería preciso tener en cuenta tanto su nexo con los animales, enjaulados en su ambiente o mundo en torno, como la capacidad ya demostrada de los hombres para traspasar tal enjaulamiento dándose, a cambio de lo superado, un mundo. "Lo que es animal se mueve en la jaula ontológica que los modernos llaman *Umwelt* [mundo en torno] de acuerdo con la expresión genial forjada por Jakob von Uexküll. Lo que en cambio es propio del hombre, la escapada del entorno y la ruptura de los límites que logra el acceso a la ausencia de jaula, para el cual nunca encontramos una mejor caracterización que el término más trivial y más profundo de las lenguas humanas, la palabra 'mundo'. La onto-antropología pregunta al mismo tiempo por el éxtasis humano que se llama su ser-en-el-mundo y por el status del ex animal al que le ocurrió este proceso de tornarse extático" (NG 161).

Por lo tanto, es preciso que la teoría filosófica del hecho humano parta de la interpretación adecuada de la diferencia ontológica entre mundo en torno y mundo. La apertura del entorno será siempre parcial y pobre en contraste con la apertura del mundo, que debe serle

asignada a la humanidad como una conquista propia. Tal conquista desplaza (*ver-rückt*) a la vez las relaciones de los humanos con su exterioridad y con su interioridad. El lugar de los hombres estará desplazado tanto hacia dentro como hacia afuera en comparación con el mundo entorno. Para aclarar las implicaciones espaciales del concepto de mundo habría que recurrir más bien al campo metafísico que al físico. Una seña para la comprensión del nexo entre configuración del mundo y éxtasis ofrece Nietzsche en un conocido aforismo (*Más allá del bien y del mal* §150) que puede ser leído como un parágrafo de una doctrina sobre un mundo entorno para dioses: "Alrededor del héroe todo se convierte en tragedia, alrededor del semi-dios todo se convierte en comedia satírica; y alrededor del dios ¿todo se convierte en qué? ¿tal vez en mundo?" Sloterdijk comenta la cita de Nietzsche: "Si se aplica esta sugerencia a la doctrina heideggeriana del ser-en-el-mundo, entonces cae sobre ella la sospecha de que sigue estando atada en mucho mayor medida a la metafísica tradicional de lo que ella cree, pues se ha limitado a invertir la posición dedicada a Dios: ahora es el hombre o el *Dasein* aquel de quien se dice que alrededor de él todo se convierte en mundo" (NG 163).

A menudo y en varios respectos objeta Sloterdijk a Heidegger su concepto de mundo. Según el antecesor, somos arrojados en el mundo, cosa que suena ominosamente como un oscuro castigo; una vez en él, somos invadidos por el mundo, que nos hace inauténticos y nos distrae de nuestra única posibilidad de llegar a ser auténticos; y, *last but not least*, el mundo moderno, hogar largamente preparado por la historia de lo monstruoso violento y arbitrario (*das Ungeheure*), es el lugar en el

que luchan los gigantescos poderes impersonales ligados a la técnica apocalíptica controlada en el presente histórico por nadie. Además, el concepto de mundo de Heidegger está, sin que el filósofo sea consciente de ello, endeudado tanto con la metafísica tradicional que se trataría de superar mediante el pensar actual, como con la tradición teológica que remite la existencia del mundo a un acto creador de Dios. Con sustituir al Dios creador, asignándole el centro productivo al existente humano, no salimos del esquema del mundo creado en vista de fines. Ciertamente no cabe atribuirle esta capacidad al hombre debido a que él mismo es producto de procesos naturales e históricos no intencionados. Sloterdijk cree que su concepto de "esfera" podría mediar, en el campo de las teorías del espacio, entre los conceptos de 'mundo en torno' y de 'mundo', entre los que actualmente se percibe un vacío filosófico. "Los lugares esféricos, que al comienzo no son otra cosa que los espacios ocupados por grupos de animales, son convincentemente comparables con invernaderos en los que prosperan seres vivos en condiciones climáticas especiales producidas por ellos mismos. En nuestro caso, los efectos-invernadero alcanzarían hasta para poder atribuirles consecuencias ontológicas: se puede mostrar plausiblemente cómo, a partir de un ser-en-el-mundo-entorno-de-un-invernadero animal puede haber llegado a existir un humano ser-en-el-mundo." (NG 173).

Si insistimos en pensar al hombre como producto, sin darlo bajo ningún respecto por supuesto cuando se trata de explicar su presencia en el mundo, nos vemos constreñidos a tomar en serio el lugar de su producción. Nos interesan particularmente aquellas situaciones que, durante el devenir del hombre, han constituido al pro-

pio tiempo medios de producción y relaciones de producción. Una ventaja de la metáfora de la casa consiste en que esta representa una instalación que asegura un desnivel estable entre el clima circundante y el interno. Permite concebir climas como productos técnicos y situaciones internas como instituciones. Una casa es una instalación de aislamiento, que ofrece a sus habitantes la ventaja de refugiarse y reproducirse en un espacio interior separándolos de un afuera. Para que se pueda interpretar la hominización y el claro partiendo de la 'casa', "tiene que haber habido ya, entre los presapientes aún mayormente animales, algo equivalente a la construcción de interiores y la edificación de casas antes del invento de la casa en el sentido arquitectónico de la palabra. Observemos, pues, cómo estaba organizado el *intérieur* entre los animales que un día dieron el salto hacia la humanidad y en el cual ocurrió tal salto. Tratemos de reconstruir cómo se echó a andar el efecto invernadero que hizo posible el florecimiento del éxtasis humano" (NG 174-75).

El ser-en-el-mundo de Heidegger conserva, en el uso que de él hace Sloterdijk, su nexo inmediato con la apertura, esto es, con la posibilidad del claro o de la verdad. El mundo del que se trata en esta estructura esencial de la existencia es, para ambos, lo abierto como condición del éxtasis humano y de la verdad que nunca puede ser separada del hombre. Lo que el mundo en cuanto apertura externa pierde, en cambio, al pasar del discurso filosófico más temprano al posterior, es su condición hogareña, acogedora, protectora de la vida en desarrollo. Por sí misma, la exterioridad desnuda de lo abierto comienza por afectar al viviente más bien como terrorífica o monstruosa en su falta de sentido y de di-

recciones, como dijo Pascal de su experiencia de los espacios infinitos. Inmediatamente, el mundo no se da como acogedor o protector. El lugar que albergará a la vida del grupo tiene que ser establecido por , marcado y protegido como propio en lo indeterminado, que será separado y dejado fuera de los límites más acá de los cuales empieza el interior vivible y habitable.

En el concepto heideggeriano de mundo confluyen dos momentos cuya procedencia de fuentes especulativas es claramente reconocible. Tenemos, por una parte, el infinitismo moderno, que querría que el mundo valga como tal solo en la medida en que contiene en sí una relación con lo infinito, tomado aquí como la figura de lo abierto. Por otra parte, dicho concepto contiene también un resto teológico que exige que el hombre sea tal exclusivamente si es capaz de configurar mundos y rodearse de ellos como si le hubiera sido encomendado repetir poética y técnicamente en un segundo ciclo la tarea de los seis días del Génesis. "Por esto Heidegger pudo subrayar que lo 'divino' está más próximo a la esencia o la manera de ser humana, que a la de los demás seres vivos. Hay que entender esta tesis ateológicamente pues no se trata de encantar religiosamente de nuevo a los modernos" (NG 164). Significa más bien que precisamente el hombre desilusionado de la metafísica, por primera vez en su historia moderna, está de nuevo capacitado para pensar adecuadamente su propia monstruosidad tal como acaso lo consiguieron los griegos al describir al mundo como un compromiso surgido de la lucha entre los titanes y los dioses olímpicos. "Heidegger piensa al mundo moderno como un orden post-olímpico en el que luchan por imponerse gigantescos poderes impersonales" (ibid.).

La infinitud del universo físico de acuerdo con la ciencia moderna nunca se convierte en una doctrina vastamente compartida, pero ella se difunde y populariza, en cambio, a través de la teología. La responsabilidad por el infinitismo moderno y su capacidad de convertirnos en extraños en el medio que solía albergarnos, le cae, sobre todo, a los teólogos, opina Sloterdijk. Mucho antes de las tesis cosmológicas de Copérnico, Digges y Bruno, la humanidad ya había perdido la seguridad proveniente de Dios; pues el Dios de los teósofos herméticos ha dejado de ser el Dios cobijante del universo finito o cosmos, el Dios para un mundo finito y para inteligencias finitas. Carente de todo matiz personal, resulta que con el Dios hermético no se puede fraternizar. Su reino no es la región del alma, su esfera ya no puede ser habitada como esfera íntima por cualquiera pues la meditación señala que pertenece a lo desmesurado, a lo extrahumano. Ninguna protección proviene de él, ninguna seguridad emana del vacío que lo ha reemplazado en el centro de las cosas. Ese Dios, cuyo centro está en todas partes y cuyo contorno en ninguna, ya no protege del temible exterior. "*Circumferentia nusquam*: con ese en ninguna parte, con esa superación de los límites finitos que garantizan inmunidades, comienza el largo camino de la modernidad acompañada de la supremacía del exterior infinito. Con él el pensar del ser se separará de los intereses de lo viviente. El 'Ser' adquiere los rasgos de la presencia homogénea y de la disponibilidad neutral" (S II 554). Toda intimidad y, con ella, toda inmunidad se disuelven en el infinito, todo ser-en se neutraliza y ya ninguna parte del espacio universal puede ser apropiado como "su mundo" por nadie en particular. Sloterdijk cita a Nietzsche, *La*

Gaya Ciencia §124: "...no hay nada tan terrible como la infinitud" (S II 557-58).

Debemos suponer, sostiene Sloterdijk en *Esferas II*, que el ser-en (*In-sein*) que forma parte de un mundo confiable y público no nos resulta nunca trivial debido a que nosotros mismos lo ocupamos como vecindad, barrio, localidad habitada o ciudad frecuentada. "Debemos convencernos, una vez más, que habitar junto con otros en un lugar del mundo (*gemeinsames Einwohnen in einem Welt-Ort*), implica más que una ocupación egocéntrica de espacio entre varios. En relación con los esquemas de Heidegger para el análisis del ser-en desarrollamos este tema en el primer tomo: 'En el *Dasein* hay una tendencia esencial hacia la cercanía'. Mediante el habitar o el ser-en (*Innen*) – entendido como verbo – se des-aleja al mundo (*wird die Welt ent-fernt*) y se lo abre como espacio para poder estar-cerca. En lo que se refiere a la esencia y a la dinámica del acercamiento que abre el mundo, las explicaciones más bien formalistas de Heidegger apenas aclaran nada" (S II 206). Se da por descontado que los grupos humanos están situados espacialmente, pero no se ve hasta qué punto son ellos los que, habitándolo, han fundado y hecho surgir ese espacio creando "la esfera de sus relaciones y de su propia animación (*Beseelungssphäre*). Dondequiera que lleguen, dondequiera que se establezcan, tendrán siempre consigo esa capacidad de crear ellos mismos su peculiar espacio interno y su correspondiente estado de ánimo propios. La *poiesis* de la esfera, de la atmósfera y del lugar ocurren como uno y el mismo acontecimiento. Son los aspectos formales de la creación de un mundo local en la medida en que producen el corte

que les significa un mundo. Desde aquí serán posibles las iniciativas hacia lo abierto" (S II 207).

El sistema inmune con que los grupos se protegen de lo abierto incalculable conduce a la invención de las arcas, de los muros de las ciudades, de los límites de los países y del mundo propio. Todo cuanto clarifica la división adentro-afuera protege y promueve la vida del grupo. Para poder estar adentro juntos en el verdadero y actual sentido de estos términos, es preciso capacitarse mental y técnicamente para producir los medios necesarios para la protección, la conservación, la continuidad y la salud del conjunto social. Sloterdijk lo llama 'el sistema inmune' y alguna vez procede a ilustrarlo mediante la invención del arca, esto es, la de Noé, naturalmente. "El concepto de arca... devela la idea más radical que fueron capaces de concebir los hombres que estaban en el umbral de una cultura superior; la idea de un espacio mundial interno, cerrado y artificial que, en determinadas circunstancias, debió servirles de mundo en torno posible a sus habitantes Con ello aparece un nuevo proyecto en el mundo; se trata de la representación de la autoprotección, del autoinsulamiento de un grupo ante un mundo exterior que se ha vuelto imposible de habitar" (S II 251).

Teniendo en cuenta, como hace Sloterdijk, que el nacimiento tiene un significado para las relaciones adentro-afuera entretejidas con todos los aspectos de la vida humana, su obra procede a incluir la pérdida del refugio uterino como un elemento significativo para la vida de cada uno. La situación en el seno materno, tibia, suave y audible para el feto en desarrollo, será uno de los polos contrastantes de su caracterización de la llegada del individuo a la existencia mundana. Dice

a propósito de esto que, precisamente porque tanto la vida física como la síquica han dejado tras sí al nacer una situación protegida máximamente inmune, tenderán a reemplazarla por un hogar terrenal (Wf 65-66 y n. 1). Pero el mundo al que se llega no es un interior abarcante, envolvente, capaz de ofrecer la inmunidad que la nueva vida precisa para resultar viable. Más bien se presenta como un continente (*Gefäss*) terrible por su inmensidad, incapaz de sostener a nadie y que tiende a dejar caer a los individuos aunque constituye el ser-en (*In-sein*) de la totalidad de los entes. Debido a que los hombres son existentes, esto es, entes asomados afuera, que han de arreglárselas allí, llegar-al-mundo significa encontrarse en tránsito y quedar expuesto. Cuán grave sea la exposición en contraste con el refugio uterino, es variable; ella puede resultar más o menos atroz. Nos faltaría, para resolver mejor este asunto, tener una doctrina de corte ontológico del clima, el entorno y estado de ánimo (*Stimmungslehre*) de la llegada al mundo del naciente.

La filosofía contemporánea, que nunca se ha ocupado seriamente del nacimiento, habla, sin embargo, con desenvoltura gratuita de la "dimensión" de la existencia humana sin tener en cuenta que esta se 'extiende' entre el ser y el no-ser o entre el no-ser, el ser y el dejar-de-ser o alguna otra posibilidad, con la condición de que incluya el no-ser. Referirse a los hombres como seres que están-en-el-mundo o son-en-el-mundo, reclamaría una declaración del sentido en el que esta frase usa 'en'. Es muy fácil explicar la parte física de la pregunta por la localización: 'estoy en la habitación y ella, en la casa y ella en...' etc. hasta llegar al universo. Y ¿dónde está? para ser final, tendría que estar en algo que ya no

sea físico; nuestra representación, por ejemplo, nuestra ciencia, etc. Y ¿dónde se encuentran ? Ahora el físico ha de renunciar y confiarle las respuestas a algún teórico de dentro del mundo: a un psicólogo, a un epistemólogo, a un neurocosmólogo.

Pues, apenas se usa el 'en' como preposición absoluta, nos percatamos del posicionamiento abismático del hombre. Si pretendemos localizarnos en un sentido absoluto, descubrimos que nos falta el suelo. No estamos en el mundo como el anillo en su estuche; le pertenecemos como el salto al vacío, o la imagen proyectada a la proyectora. "Empleado como preposición absoluta, el 'en' implica un índice de movimiento, que significa justamente 'hacia adentro' (*hinein*); si no contraviniera al sentido de la lengua, Heidegger habría debido hablar del ser-hacia-adentro-del-mundo, y no del ser-en-el-mundo. Así es como se menciona la manera de ser de un ente que está en el mundo en la medida en que está saltando hacia el mundo – o cayendo hacia el mundo, si preferimos esta metáfora del movimiento, de origen gnóstico" (Wf 145-46).

La expresión 'ser-en-el-mundo' adolece aún de un resabio positivista del que debemos deshacernos. Solo entonces lograremos entender adecuadamente la movilidad del ente "existente" en su estar llegando, su estarse acomodando, su estar andando, sin sucumbir a la manía metafísica de lo inmóvil. "En cuanto seres en movimiento los hombres están comprometidos en una constante mudanza de elementos que atraviesa el mundo, que implica al mismo tiempo un éxodo y una retirada, con una zona de detención y toma de posición entre ambos" (Wf 146). El existencialismo seguirá siendo tuerto y patético mientras no logre incorporar la orientación hacia

la inexistencia, o hacia la pre-existencia, en su discurso sobre la existencia en el mundo. El movimiento hacia dentro, que somete al individuo a la tensión de las pesadas tareas que le impone el mundo, está contrapesado y contravenido por la capacidad de sustraerse y retirarse de que dispone el existente que habita el mundo de manera ambigua. El inexistencialismo tomaría nota y se haría cargo de que la existencia vuelta hacia el mundo está correlacionada con un movimiento de darle la espalda al mundo, de ausentarse y arreglárselas también sin él. Una vista estereoscópica de la existencia evitaría hablar prejuiciosamente del hombre como de alguien situado en un ser siempre positivo (*in einem immer positiven Sein*) y que le pertenece a él.

Algunas disciplinas orientales, el gnosticismo acósmico, el sannyasin indio que facilita el acceso al nirvana, y el budismo enseñan al laico a meditar para liberarse de la obsesión con el mundo del realismo oficial, sostiene Sloterdijk. Las realidades insoportables que aplastan a quien las sufre, se retiran y debilitan cuando el sujeto aprende a sustraerse del ser-en-el mundo-y-nada-más-que-ser-en-él. El positivismo implacable que bloquea el acceso al no-ser posible, puede ser reemplazado y su víctima regenerada, por la doble nacionalidad en el ser y en el no-ser. La única condición de esta cura es que el convalesciente no quiera a su vez convertir a la negatividad en un dogma o en una rígida posición fundamentalista. En cualquier caso, el ser-en-el-mundo heideggeriano, formulado como estructura universal y condición inescapable constante, está sacado de proporción, según Sloterdijk. Se trata de una típica exageración o hipérbole metafísica como podría demostrar una buena descripción fenomenológica de las relaciones entre

existencia y mundo. El propio Heidegger revisa su formulación original en sus *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. En su libro *Weltfremdheit* (*Extrañamiento del mundo*, 1993) Sloterdijk propone una interesante lista de experiencias capaces de asignarle sus límites al ser-en-el-mundo.

La distracción y el olvido deliberado, el sueño y el desmayo, los ensueños diurnos y nocturnos, la ebriedad y el endrogamiento, la mente en blanco y los lapsos de la atención, el encallecimiento y la especialización no constituyen sino las manifestaciones corrientes más notorias del principio de la acosmicidad. Desde la vertiente patológica cabe agregarles la locura y la imbecilidad, dos condiciones en las cuales el sujeto está muerto para las exigencias de la apertura del mundo. Hace tiempo que, valiéndose de otros nombres, toda sicología se refiere al tema de las formas inferiores de falta de mundo. Pues la sicología no olvida que todas las almas practican a su manera el arte del estar en el mundo y a la vez no estar allí. "Esto se entiende mejor desde que la moderna neurofisiología ha puesto en evidencia el carácter selectivo y defensivo de nuestras dotes biológicas básicas para conocer. Se explica ahora por qué el *Dasein* es excepcional. Un ser-aquí permanente en el sentido de una vigilia crónica abierta al asalto de información alarmante significaría para cada ser humano una permanente tortura" (Wf 266).

VII
LA TÉCNICA

Esquilo dice en el *Prometeo encadenado* que el Titán amigo del hombre le regala el *pyr pantechnos*, el fuego que sirve para todo, para la cocina y la metalurgia, que produce luz y calor, que cuece la cerámica, que reúne a su alrededor a los que queman carne en honor de los dioses y procura otros muchos favores. Aprender a manejar el fuego pantécnico equivale a hacer la experiencia de que sus numerosas ventajas se pueden convertir fácilmente en otros tantos peligros: es un gran regalo solamente para el que nunca cesa de vigilar sus efectos. El poder del fuego, recuerda Sloterdijk, lo solía situar en la frontera entre la magia y el trabajo. Aunque a la larga se lo asociara cada vez más intensamente con el trabajo, el fuego nunca perdió del todo su proximidad con la magia. "Cada vez que determinadas acciones alcanzan logros extraordinarios que sobrepasan lo acostumbrado, entra en juego la magia en la forma de una auténtica plusvalía causal. Por eso la magia no es siempre un engaño; el mundo mismo alienta un proceder mágico en muchas de sus situaciones, porque confirma la experiencia de que a veces se obtiene más de lo que fue intentado" (S III 398-99). A la larga se vio que el regalo de Prometeo servía también para abrirle la puerta a una cultura progresiva, interesada en la expansión de sus poderes, en el cultivo de actividades y de personalidades cada vez más complejas y en el incremento de los placeres y comodidades de la vida. Las aspiraciones de la Ilustración de seguir creciendo y progresando indefinidamente, convirtieron al Titán antiguo en el héroe permanente de toda posteridad volcada con optimismo y voluntad de poder hacia el futuro.

Es obvio que aunque la *techne* griega y la técnica en el sentido moderno del término son diferentes, entre

otras cosas debido a que la primera abarca lo que se llamará, más adelante, las bellas artes, Heidegger las acerca y relaciona estrechamente. La técnica moderna empieza para él con la *techne* griega, de la misma manera que la metafísica moderna comienza con Sócrates-Platón en Grecia. Para Sloterdijk, en cambio, la técnica es una parte inseparable de la vida humana, como sugiere el hecho conocido de que la vida biológica en general es pródiga en la invención de técnicas sorprendentemente complejas. "Forma parte de la característica de la humanidad que los hombres se vean puestos ante problemas que son demasiado difíciles para humanos sin que puedan proponerse dejarlos de lado debido a su dificultad. Esta provocación a la que lo inevitable somete al ser del hombre es, al mismo tiempo, aquello que no se deja controlar" (NG 330). Sloterdijk se refiere aquí los problemas políticos que preocuparon a Platón, pero sus palabras describen esas situaciones que invitan a desarrollar procedimientos definidos para afrontar dificultades que retornan, 'soluciones' que se ponen a prueban una y otra vez, que se dejan repetir con modificaciones y enseñar.

Los intercambios entre Heidegger y Sloterdijk sobre la técnica no son nunca directos y concluyentes debido a que los separa gravemente el enfoque del asunto y les falta el acuerdo sobre el nivel de lo que se dice y sostiene sobre él. Heidegger reclama, sin dejar lugar a dudas, que la técnica a la que él se refiere, analiza y describe las relaciones entre el ser y la técnica, la verdad y la técnica. En su obra, dice el filósofo, no se trata de la técnica en un sentido antropológico o de las relaciones entre el hombre y la técnica, la historia, la cultura y la técnica. Este último es, precisamente, el nivel en el

que Sloterdijk examina y se interesa por el asunto. Sus críticas a Heidegger en este respecto hacen caso omiso de las pretensiones ontológicas de la concepción heideggeriana y nunca le parece necesario justificarse debido a que el cambio en el enfoque introduce un inevitable sesgo oblicuo en la discusión. Dicho esto, la exposición que sigue trata la dificultad descrita como una de las limitaciones corrientes en los procesos de la recepción de doctrinas e ideas filosóficas.

Adoptando el punto de vista antropológico, Sloterdijk se interesa por diversos tipos de técnicas practicadas por el hombre antiguo desde los tiempos más tempranos. Si la preservación de las especies animales depende de características y hábitos adquiridos que favorecen la prolongación de la existencia de cada ejemplar tanto como la de su especie, la vida histórica del hombre ofrece al estudio del pasado numerosos fenómenos del mismo tipo. Además, resulta fácilmente imaginable que lo que le permitió a la humanidad separarse en la prehistoria paulatinamente de la 'naturaleza' estuvo ligado a la fecundidad de sus operaciones técnicas. Aunque el hombre temprano viera sus técnicas como regalos de los dioses, se dio cuenta de que el uso inteligente y productivo de los dones recibidos dependería en delante de cada uno y de todos los usuarios. Cuando ciertos prehistoriadores e historiadores afirman que el hombre como lo conocemos hoy se debe a sí mismo, formulan ambiguamente una tesis en principio defendible. Con el tiempo, agregará Sloterdijk, y mediante la creación de los espacios favorables a la vida y fecundos, gracias al trabajo que se lleva a cabo en ellos, los hombres se han sacado exitosamente de la animalidad. Lo lograron, no actuando lúcidamente desde un principio, sino guiados

por el instinto ciego; no procediendo expresamente de manera planificada pero sí haciendo poco a poco expreso lo tácito, oscuro y escondido. Un proceso largo que depende de la colaboración posible entre quienes viven juntos en una vecindad humanizante.

Apoyándose en el autor de *Ser y tiempo* para desarrollar una tesis propia sin alcances ontológicos, Sloterdijk sostiene que el hombre, en cuanto ser "existente", es el genio de la vecindad. Heidegger lo formuló así en su período más creativo: si hay existentes juntos, ellos se mantienen "en la misma esfera de lo abierto (*Sphäre der Offenbarkeit*)". Allí son mutuamente accesibles y, sin embargo, se trascienden unos a otros, como los pensadores del diálogo no cesan de subrayar. Pero el principio de la vecindad abarca no solo las personas, sino también las cosas y las circunstancias, cada cual a su manera. 'Mundo' significa la trabazón de las posibilidades de acceso. "El *Dasein* ya trae consigo la esfera de la posible vecindad; es ya de suyo vecino de...." (Heidegger, EM, p. 138). En cambio, "las piedras que yacen próximas no conocen la apertura extática de unas hacia otras" (S III 14-15). Desde un punto de vista antropológico resulta informativa la instauración en el espacio cósmico vacío de un sistema capaz de proveer a un determinado conjunto de necesidades vitales, debido a que conjura la conducta constructiva adecuada para una situación extrema. En ella el pensar y el operar se vuelven importantes hasta en sus más mínimos detalles. Cuando se construye en un sitio habitual, los constructores tienen a sus espaldas su *Lebenswelt* ("mundo de la vida") y pueden presuponer una *Umwelt* ("mundo en torno") soportante. Esta comodidad ontológica desaparece cuando se trata de construir un nuevo espacio. "Para hacerle lugar allí a la

posibilidad de residir duraderamente en él, es preciso implantar un mínimo 'mundo de la vida' en lo que no es mundo de la vida. Con ello se trastrueca la relación habitual entre lo que soporta y lo soportado, lo implícito y lo explícito, la vida y las formas. La construcción de islas es la inversión del habitar normal. Pues no se trata ya tanto de levantar un edificio en el mundo en torno, como de instalar un mundo en torno al edificio. En el caso de la arquitectura en el vacío lo que conserva la vida es un implante en aquello que se opone a la vida (*ins Lebenswidrige*)" (S III 330-31).

De las citas anteriores debería desprenderse alguna claridad acerca de lo que Sloterdijk entiende por el proceso antropogénico, su carácter radical, prolongado, penoso y sacrificado. Mientras que en la situación natural los alrededores forman el mundo circundante y los hombres están circundados por ellos, durante la construcción de la isla absoluta, esto es, del lugar habitable ya habitado, son los propios hombres los que inventan y organizan el lugar en el que más tarde permanecerán. Esto quiere decir que llegan a rodear el entorno, a abarcar lo abarcante, a soportar lo soportante. La inversión del mundo se toma en serio y ejecuta técnicamente la consigna: 'Apoderémosnos de lo que nos tiene en su poder'. "En consecuencia, los implantes de mundos de la vida en el vacío no son microcosmos en la medida en que la idea clásica del microcosmos afirmaba atécnicamente (*untechnisch*) que el mundo grande se repetía en el pequeño. Implicaba así que un todo imposible de explorar se reflejaba en otro. Ahora se trata de que un entorno explorado sea erigido técnicamente para ofrecérselo a habitantes reales como residencia" (S III 331).

Según Sloterdijk, la topografía del lugar de la génesis del hombre se perfilará con precisión cuando explique cómo el suceso depende del lugar en el que ocurrió. "La capacidad de la isla ontológica para albergar hombres tendrá entonces el mismo significado que la capacidad del hombre en gestación de provocar, mediante el carácter de su vida compartida, el efecto ontológico de que le suceda el mundo. La incapacidad conquistada de ser un animal se entrecruza en el caso de este que, no obstante, es un ser vivo, con la capacidad adquirida de estar en el mundo" (S III 359). Comparando la manera cómo los animales y los hombres toman las cosas, señala Sloterdijk que agarrar con las patas no representa más que una etapa previa a la conformación del mundo. "Recién cuando la mano coge cosas, las encuentra manejables o las arregla maniobrando, comienza la transformación en instrumentos útiles de lo que se encuentra o yace alrededor. Este es, con gran simplicidad, el primer acto de la creación del mundo" (S III 364). En los análisis dedicados a los útiles (*das Zeug*) en *Ser y tiempo*, Martin Heidegger advierte antes que otros – reconoce Sloterdijk – que el hombre existe en cuanto dueño de la mano y no como un espíritu sin extremidades.

Pero Heidegger hace del *Dasein*, de su ser-en-el-mundo y de la capacidad humana para la verdad, condiciones originarias pensando las cuales el filósofo debe detenerse como si ellas no precisaran ser referidas a orígenes o antecedentes de las que ellas, a su vez, dependen. Su rechazo de la antropología y su creencia en el divorcio total entre ciencia y filosofía meditativa, lo conducen a fijarle ciertos límites impasables al pensamiento propio. Al servicio de esta independencia de

la ontología existencial, se vale de determinados protoconceptos que no precisan de explicación alguna de la que fuera posible aprender algo. En este sentido el dinamismo que Sloterdijk le atribuye al pensamiento de Heidegger se caracteriza por ser un movimiento encerrado dentro del cerco de la ontología tal como se la entiende en *Ser y tiempo*. Sloterdijk propone, en cambio, servir al pensamiento filosófico apoyándose en los conocimientos de la antropología y de las ciencias biológicas en sentido amplio. Pero no se hace cargo de esclarecer o justificar las dificultades metodológicas que esta mezcla de saberes de diverso origen trae consigo. La filosofía de Sloterdijk tiene, por eso, el sello variopinto que muchos filósofos rechazan en nombre de la clásica estrictez y limpieza de procedimientos que, según ellos, siempre ha caracterizado a la disciplina.

Poco a poco, mediante las técnicas que van compensando la inestabilidad de la vida de los seres en proceso de cambio y sus necesidades, el homínido se tornó incapaz de seguir siendo un mero animal, de existir solo y desnudo en la cruda naturaleza y de subsistir librado al azar del entorno una vez perdidos o aminorados sus recursos y defensas animales. Pues lo que gana el proceso de la hominización en dirección de la meta que alcanzará lo va perdiendo el homínido en la dirección que tenía en su punto de arranque. Digamos, mediante un ejemplo simple y en apariencia claro, que el crecimiento de las potencias intelectuales se adquiere mediante el debilitamiento de las capacidades instintivas. Las dificultades de la animalidad en proceso de salir de su estado inicial en la dirección inédita de la lenta humanización, están relacionadas principalmente, según Sloterdijk, con que el desarrollo de rasgos que ya

anuncian y preparan lo nuevo, significa el sacrificio de habilidades y dotes de la animalidad que se encuentran todavía enteras en el punto de partida del desarrollo. El animal se humaniza a medida que crece para él la dificultad de subsistir en su estado salvaje. "Pues que el hombre pudiera convertirse en el ente que está 'en-el-mundo' tiene raíces en la historia de la especie que pueden ser mencionadas por los conceptos infundados del nacimiento temprano, de la neotenia y de la crónica inmadurez animal del hombre. Se podría incluso llegar a afirmar que el hombre se caracteriza por ser el ente que fracasó como animal y en sus capacidades para seguir siéndolo" (NG 321).

Uno de los aspectos impensados del ser-en-el-mundo al que la obra de Heidegger asigna el papel de estructura última de la existencia es, como ya hemos mencionado antes, la espacialidad del mundo y de toda existencia en él. Estudiarla es una de las tareas privilegiadas de *Esferas*: "*Esferas I* propone una descripción que el autor considera parcialmente nueva del espacio humano" (S I 13). Cuando se refiere a Heidegger, su crítico lamenta la insuficiencia del tema en *Ser y tiempo*. El espacio habitado debe ser uno de los principales elementos considerados al tratar del problema de la paulatina humanización del hombre. El paso de la nomadía al sedentarismo, de las prácticas de la recolección a la caza, de la agricultura a la crianza de animales, el establecimiento de límites entre el lugar propio y el ajeno, son exploraciones diversas del espacio habitado. A partir de esta idea del hombre y su intimidad con la técnica se decide Sloterdijk a responder a la *Carta sobre el "humanismo"* redactada por Heidegger en 1946, después de la guerra. Esta respuesta se publica con el

nombre de "Reglas para el parque humano" (*Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, 1999) después que partes de su contenido envolvieron a su autor en una famosa polémica alrededor de las posibilidades de la técnica moderna de intervenir en el desarrollo futuro de la especie humana.

En lo que se refiere al humanismo en general ambos filósofos están de acuerdo sobre dos puntos. El movimiento humanístico pertenece al pasado y su manera de pensar gira alrededor de la idea de la animalidad del hombre. Pero sus interpretaciones del fenómeno histórico y de la función cultural que ha desempeñado son no solo muy diferentes sino inconciliables. Heidegger asoció al humanismo en su *Carta* con la esencia de la tradición metafísica europea, la cual, sostuvo el filósofo, concibió insistentemente al hombre como un animal racional. En vías de ser superada, la era metafísica resulta incapaz de justificar actualmente tal concepto del hombre. El humanismo sobrevive sólo aparentemente en la actual crisis de Europa en las tres formas del cristianismo, el marxismo y el existencialismo, que no pasan de ser tres modos de evitar la pregunta por el ser del hombre. Heidegger se ofrece para plantear y responder a la pregunta escamoteada, según él, durante dos mil años. *Ser y tiempo* ya está pensado contra el humanismo: solo el análisis existencial-ontológico evita el peligro de que esta cuestión esencial degrade al hombre, como ocurre inevitablemente con las respuestas concebidas antropológica, zoológica y biológicamente. La dignidad del hombre reside en su capacidad lingüística, en su disposición para la verdad, en su apertura para escuchar al ser. Los hombres, llamados y usados por el ser, son

capaces de formular la verdad de lo que es. El único intérprete autorizado actual de la dignidad así concebida – que resulta en que el hombre reconoce su excentricidad, le cede el centro al ser y se dispone a servirlo – es el mismo Martín Heidegger, que, al explicar el carácter extático de la existencia ha revelado la raíz de la relatividad y dependencia de lo auténticamente humano.

La respuesta de Sloterdijk comienza por una reinterpretación del fenómeno histórico del humanismo. Las ideas de este movimiento solo pueden ser comprendidas si las entendemos como relativas a cierto contrario, de cuya influencia y poderío, la educación humanística se propone rescatar al hombre: este contrario es la barbarie o el salvajismo. Los estudios, en particular la lectura de los clásicos y de la Biblia, son un método de amansamiento o doma de seres que tienen la posibilidad de retornar al animalismo que están todavía en vías de superar. En este sentido, los conceptos humanísticos surgen de una confianza optimista en la capacidad de la letra escrita y de ciertas obras eximias para desbravar o domesticar a quien es sometido a tiempo a ciertos estudios. Aprender a leer, en los tiempos de la primera formulación del humanismo, es un privilegio de pocos; practicar las lecturas adecuadas después de haber aprendido este arte aristocrático, será la distinción de aún menos personas. Estos menos, los humanistas, forman una especie de club literario cuyos socios se tratan entre ellos como corresponde a las reglas de su buena crianza y a la cortesía mutua propia de quienes comparten un saber exclusivo y han recorrido ya el camino que conduce a él.

El acuerdo y buen entendimiento entre humanistas parece una confirmación de la fe literaria común: las

letras civilizan y la civilización en su cumbre representa las posibilidades de una humanización plena y lograda. La barbarie solo subsiste fuera del club literario y tanto la existencia como el consenso de sus miembros, son la prueba de que se la puede mantener a raya. Cuando la técnica de la lectura se difunde y casi todos aprenden a leer, a lo largo de los siglos XVIII y XIX en Europa, digamos, se pone de manifiesto que la lectura y el trato asiduo de los clásicos no garantiza tanto como se esperaba de ellos. Pues entretanto la sociedad se ha vuelto muy diversa y compleja, por doquier se oyen voces de protesta, los descontentos no demuestran ningún respeto hacia la educación, la lucha por el poder dentro de la sociedad y la violencia entre naciones hacen imposible identificar a la humanidad verdadera con los filólogos, como querían los primeros humanistas. La confianza en las humanidades se debilita en las nuevas circunstancias. Sus estudios no desaparecen del todo pero dejan de reclamar para sí la condición de ser el camino real de la humanización del hombre.

El desacuerdo entre Heidegger y Sloterdijk relativo a la relación del hombre con la técnica que hemos presentado esquemáticamente arriba, tiene aspectos políticos, de crítica cultural del presente y filosóficos que ayudan a ver aquella diferencia entre los filósofos con mayor precisión. La incrementación de la técnica y de lo artificial en general en la vida humana moderna es evidente hoy para cualquiera, concede Sloterdijk: "Hace tiempo que existimos en mundos vitales tecnologizados, en los que máquinas clásicas y cibernéticas son decisivas para nuestra forma de existencia. En vista de estos fenómenos evidentes resulta fácil hacer valer una interpretación de la modernidad como artificialización.

La ley de lo moderno es la intervención creciente de la artificialidad en todas las dimensiones esenciales estables de la existencia. Resulta más difícil, en cambio, justificar este rasgo contra la extensa y creciente inquietud respecto de la modernidad. Pues las gramáticas de las culturas avanzadas no nos auxilian en nada cuando se trata de formular el lugar que corresponde a lo artificial en la realidad" (NG 380). Desde Platón en adelante, prosigue, todas las formas tradicionales de pensar sospechan a los artefactos de tener alguna forma de relación con el nihilismo: son formas de ser deficientes, se dice. En la tradición dedicada a pensar el ser, que representan las formas principales de la metafísica occidental, se advierte un malestar constante con lo artificial. Ello manifiesta la imposibilidad de expresar, en un lenguaje centrado en la noción de ser, qué son "por naturaleza" las máquinas, los sistemas de signos y las obras de arte. Al parecer, su naturaleza consiste en romper con todo lo que es típicamente natural. "Pues todo cuanto es obra exhibe la pretensión de negar el ser sustancial mediante la representación y de completarlo mediante invenciones adicionales. En todo caso, en la tradición occidental las llamadas grandes obras de arte quedan al margen de la sospecha de que son engaños e inanidades; también el pensamiento clásico les reconoce, aunque con cierta repugnancia, una participación privilegiada en la sustancia y el alma, no obstante su extrema artificialidad" (NG 381).

Sloterdijk propone entender, en resumen, que las doctrinas de Heidegger acerca de la técnica derivan no solo del provincianismo trasnochado del filósofo sino, principalmente, de su adopción de una filosofía clásica del ser. Cuando se parte de la primacía del ser, las

cosas artificiales solo pueden ser concebidas como bastardos ontológicos. En ellas la nada habría arrebatado injustamente al ser parte de su plenitud. Conducidas bajo el signo del ser, la estética y la teoría de la técnica desembocan siempre en denunciaciones más o menos explícitas del "mundo de las apariencias" como conjunto de agregados que inútilmente incrementan el inventario preexistente. "Las obras del arte y de la técnica son propiamente los hijos de la nada; en el mejor de los casos, son medios hermanos de los entes verdaderos" (NG 381). Son formaciones de la injusticia ontológica, carentes de arquetipos (*urbildlos*), injustificadas y faltas de esencia, en el sentido fuerte de la palabra, desde el punto de vista del origen. Con ellas, "se cuela en el denso mundo de la naturaleza y de los órdenes esenciales un agregado de inanidad que no puede ser concebido" (NG 381-82). Según Sloterdijk, el caso de Heidegger confirma la siguiente conclusión: quien intente leer las historias del arte y de la técnica como historias del ser, en todas partes hallará extinciones: "olvido del ser, fin de la historia del arte como interpretación de la sustancia, caída de la humanidad en lo imposible, multimedios para almas muertas" (NG 382).

La miopía para las funciones de la técnica en la vida humana afecta incluso a la concepción del conocimiento que Heidegger formula. Como sabemos, el concepto filosófico de *logos* deriva del verbo griego *legein*; este significó colectar, recoger, cosechar. De manera que el conocer lógico, el saber culto escrito y el percibir situaciones, quedó ligado para Heidegger con la actividad campesina de la recolección de frutos y su cosecha. Conocer sería, de acuerdo con ello, algo así como recolectar mediante símbolos, o la continuación de una

actividad rural precientífica. Sloterdijk dice: "Partiendo de esto parece fácil representarse que la esfera del saber constituye una forma superior de almacenamiento sistemático de provisiones, con ayuda de la cual las semillas de la tradición germinarían en las generaciones venideras, para que siempre, con cada nueva cosecha de conocimientos, se agreguen a ella" (ZZ 214). La objeción del crítico se concentra sobre el concepto anticuado de saber con el que el filósofo opera. En la medida en que Heidegger se atuvo al concepto antiguo y medieval de acopio o provisión, se negó a tomar en cuenta el proceso de la producción científica mediante la investigación incesante e innovativa. Heidegger concibe al saber como un tesoro o un banco en el que se guarda lo ya adquirido con el fin de incrementarlo. La idea moderna de conocimiento dinamiza no solo el proceso de la adquisición de saber, sino también el de la administración técnica de lo adquirido, con el propósito de favorecer, a partir de lo nuevo, nuevas iniciativas de investigación. Este es un cambio de forma. "La investigación en el campo del conocimiento corresponde a un complejo de actividades... [que incluye] poner en juego lo conquistado, sometiéndolo a riesgos controlables, en vista de posibles ganancias futuras" (ZZ 215). Se espera que la curva del proceso general describa, a la larga y a pesar de las oscilaciones y de las crisis ocasionales, una acumulación continua.

Exploraremos algunos pasajes de la respuesta a la *Carta* de Heidegger que destacan otros aspectos de la diferencia de posición acerca de la técnica que discutimos. En términos de la política del pasado cercano, Sloterdijk afirma que Heidegger de hecho interpreta el mundo histórico de Europa como el escenario de los huma-

nismos militantes. El continente es el campo en que la subjetividad humana practica con la coherencia de una fatalidad su toma del poder sobre todo cuanto existe. El humanismo ha debido prestarse como cómplice para todos los horrores imaginables que se pueden cometer en nombre del bienestar humano. Desde el punto de vista de Heidegger, también en la trágica gigantomaquia de mitad del siglo pasado, el bolchevismo, el fascismo y el americanismo fueron solo tres variantes de la misma potencia antropocéntrica que competían por el ejercicio de una dominación mundial con ribetes humanitarios. "El fascismo no acababa de calzar del todo en esta competencia, debido a que mostraba más abiertamente que sus rivales su desprecio de toda restricción (*Hemmung*) que pudiese provenir de los valores de la paz y de la cultura. De hecho, el fascismo es la metafísica de la antirrestricción (*Enthemmung*); tal vez también una figura antirrestringida de la metafísica. Desde la perspectiva de Heidegger el fascismo era la síntesis del humanismo y el bestialismo, esto es, la coincidencia paradójica de restricción y antirrestricción" (NG 319).

Durante la profunda crisis de Europa a lo largo del siglo XX, en tiempos que implicaron la monstruosa negación y tergiversación de todas las convicciones y hábitos de la vida, no parece raro que también se dejara sentir que había llegado la hora de plantear de nuevo la cuestión de los fundamentos de la formación de los hombres. El único pensador que la planteó expresamente en medio de la crisis fue Heidegger. Dice Sloterdijk: "Si los juegos pastoriles [*der Hirte des Seins*] de carácter ontológico de Heidegger, que ya en aquel tiempo parecían raros y chocantes, resultan hoy completamente anacrónicos, ellos conservan, sin embargo, el mérito de

haber articulado la pregunta de la época no obstante su embarazosa y torpe excepcionalidad. ¿Qué amansa o educa al hombre si después de todos los pasados experimentos con la educación del género humano todavía no ha quedado en claro a quién ni para qué educan los educadores ni qué los educa a ellos para qué? ¿O es que ya no es posible formular la pregunta acerca del cuidado y la formación del hombre de manera competente en el contexto de meras teorías de la doma y la educación?" (NG 319). Huyendo de las sugerencias que hace Heidegger de que conviene detenerse en las figuras finales del pensar meditativo (*des besinnlichen Denkens*), procederemos, dice Sloterdijk, a investigar históricamente la estadía del hombre en el claro del ser donde el hombre es interpelado. Resulta que esta condición humana está lejos de ser una relación ontológica protooriginaria (*ein ontologisches Urverhältnis*) que no puede ser ni examinada ni investigada. "Hay una historia de la salida del hombre al claro, que es resueltamente ignorada por Heidegger. Se trata de una historia social de la impresionabilidad del hombre por la pregunta acerca del ser y de una movilidad histórica del entreabrirse de la diferencia ontológica" (NG 320) .

Lo primero es considerar la historia natural que le permitió al hombre hacerse capaz de mundo, convertirse en el animal que tiene mundo. Se trata de la historia social de las domas mediante las cuales los hombres se experimentan originalmente como seres que pueden recogerse y controlarse (*sich zusammennehmen*) para corresponder al todo. La historia verdadera del claro se compone de dos relatos convergentes. Entre ambos explican cómo el animal *sapiens* se convierte en el hombre *sapiens*. La primera narración da cuenta de la aventura

de la hominización; la otra se ocupa de la revolución antropogénica. Es el crecimiento sostenido de múltiples carencias animales en cierta especie, de los defectos acumulados por ella desde el punto de vista de la naturalidad animal, lo que resulta en que el nacimiento biológico explote en acto-de-llegar-al-mundo, sostiene Sloterdijk. Este proceso depende tanto de la naturaleza como de la técnica: Sloterdijk adopta la expresión 'autopoiesis' de Humberto Maturana, para el conjunto que forman los medios utilizados con los resultados obtenidos. Relaciones consigo aparecen en los seres vivos antes de que se manifieste el yo, según la biología. "Mas bien, hay relaciones consigo ya en los primeros grados de la vida en la medida en que es preciso describir [a esta] como conjunto de órdenes procesuales que se crean a sí mismos. La sí mismidad de la 'autopoiesis' de las unidades sistemáticas vivas reflejan más bien lo bueno de una creación lograda que una revuelta narcisista, pues los organismos están organizados como encarnaciones de la inteligencia en las cuales se pueden observar los movimientos dobles del nexo consigo y del que mantienen con lo ajeno desde un comienzo. En organismos superiores, el nexo consigo también puede tomar la forma del experimentarse a sí mismo y de la autoconciencia capaz de relacionarse simbólicamente" (NG 114; cf. 115).

Para entender el proceso de la humanización es preciso volver repetidamente al principio según el cual 'el hombre' es un producto, claro que no uno final y cerrado sino uno abierto a nuevas intervenciones. Agregamos a eso, dice Sloterdijk, que no sabemos quién o qué es su productor. Claro que no hay que dejarse tentar por ninguna de las dos seudoexplicaciones que recurren a

Dios o al hombre mismo cuando se pregunta por el productor del producto hombre. Ambas respuestas descansan sobre el mismo falaz juego gramatical de anteponer la existencia previa del productor, esto es, de preguntar por el hombre presuponiendo su existencia. "Por tanto, el hombre solo podría generar al hombre porque ya es hombre antes de que haya [la especie]; de manera parecida, Dios solo podría crear al hombre porque ya lo conoce antes de hacerlo. Estos cortocircuitos pueden tener sentido en los llamados sistemas autopoiéticos muy limitados; en el caso del hecho humano, que no es un sistema sino un suceso histórico, conducen a un bloqueo de todas las investigaciones que buscan más profundamente." (NG 166).

Pero no basta con fundarse sobre el éxodo de la bestialidad. Heidegger propuso entender que, junto con tener mundo, los hombres pueden encontrar al ser alojado en su casa del lenguaje. Sloterdijk insistirá en el carácter móvil y gradual de las relaciones entre humanidad y lenguaje, tal como lo son también para él las etapas graduales por las que ha de pasar la revelación del propio estar-en-el-mundo y del mundo donde ocurre tal estar. Sin duda, la caída del llegar-al-mundo resultó soportable o asimilable gracias a la existencia de lenguajes tradicionales, que le mostraron al hablante, entre otras cosas, que la salida al dónde del mundo era, al propio tiempo, perfectamente compatible con el permanecer consigo mismo. Sloterdijk concede que el claro de Heidegger es "un acontecimiento en la frontera de la historia de la naturaleza con la historia de la cultura, pues el humano llegar-al-mundo toma desde temprano los rasgos de un llegar-al-lenguaje" (NG 321).

La 'casa del ser' no es el único elemento civilizador que organiza el mundo para sus habitantes. Las casas materiales de los hombres, incluyendo los templos de los dioses y los palacios de los señores, los hacen sedentarios y a partir de esto cambia profundamente la relación entre los hombres y la tierra, y también la de los hombres con los animales. "Con el amansamiento del hombre por la casa comienza al mismo tiempo la épica de los animales domésticos. El vínculo de estos con la casa de los hombres no es solo una cuestión de doma sino también una de adiestramiento y de crianza y cultivo" (NG 322). Las intrincadas relaciones entre la humanidad y las técnicas específicas de que los hombres disponen en cada una de las diversas etapas de su propia historia, hace imposible hablar de la técnica en general a partir de la caracterización de una cierta época, por importante que se la considere para la historia de la filosofía. Pues aquella relación no es cosa de diez o veinte generaciones, ni tampoco asunto exclusivamente europeo. La asociación heideggeriana entre técnica y época metafísica es, por ser europea, demasiado estrecha, al punto de que enceguece para la dramática dependencia de la humanidad en gestación del estado de sus técnicas. La dependencia humana de la naturaleza debe ser siempre considerada en combinación con su dependencia de la técnica, según Sloterdijk. "Estos seres fracasados como animales, son tales que están condicionados cultural y técnicamente desde el comienzo. Viven llegando al mundo, formando mundos e 'históricamente', porque se atienen a una tendencia hacia lo lejano que está viniendo (*ins Weitere*)" (NG 44).

Respondiendo a la *Carta* de Heidegger, el ensayo "Reglas para el parque humano" ofrece hacia el final

una versión interesantísima de la crítica de Nietzsche al humanismo. Tampoco este crítico del humanismo habría acertado a pensar lo más importante y necesitado de examen. Según Sloterdijk, la domesticación del hombre es el gran tema al que todos los humanismos le han vuelto la espalda, desde la antigüedad hasta el presente. Aunque suele pasar desapercibido, es un hecho evidente que en ninguna época bastó el solo amansamiento educativo y la amistad del hombre con las letras. La lectura fue con seguridad un gran poder formativo de los hombres y todavía sigue siéndolo, aunque en una medida más modesta. Pero la selección, comoquiera que se efectuase, siempre estuvo en juego como el poder detrás del trono. "Lecciones y selecciones tienen más que ver entre sí de lo que ningún historiador de la cultura está dispuesto a pensar y es capaz de hacerlo, y aunque también a nosotros por el momento nos parezca imposible reconstruir de manera suficientemente precisa el nexo entre leer y seleccionar (*lesen und auslesen*), es, sin embargo, más que un barrunto casual, el que esta relación en cuanto tal tiene su realidad" (NG 327-28).

La época del humanismo está agotada: la expulsión de la humanidad de ese ambiente formado por las apariencias de la cultura humanística es el acontecimiento lógico más importante de la actualidad, al cual no cabe sustraerse mediante la buena voluntad. Sus consecuencias de largo alcance destruyen todas las ilusiones de una intimidad consigo mismo (*des Bei-sich-Seins*) y socavan las relaciones de conjunto mentadas por Heidegger a propósito del mundo como la ubicación del habitar humano y también [socavan] la relación de la cultura letrada con la formación del hombre. "La característica histórico-espiritual e histórico-técnica de la presen-

te situación mundial que más salta a la vista es que la cultura técnica está produciendo una circunstancia compleja a partir de la nueva combinación del lenguaje y la escritura que tiene poco que ver con sus interpretaciones tradicionales por la religión, la metafísica y el humanismo" (NG 212). Sloterdijk piensa que el dilema ético de los hombres modernos radica en el hecho de que piensan como vegetarianos y viven como carnívoros. Esta es la razón de que, para nosotros, la ética y la técnica nunca corran en dirección paralela. Queremos ser tan buenos como los buenos pastores, pero al mismo tiempo vivir tan bien como los malos pastores, famosos por sus fiestas carnívoras y violentas y su dañina vida disipada.

VIII

LA EXISTENCIA: ¿SOLITARIA O COMPARTIDA?

Ser y tiempo SE SITÚA CONTRA HEGEL AL PROPONER SU manera de concebir al hombre. Dice: "La sustancia del hombre no es el espíritu... sino la existencia" (SuZ § 27). Aunque el existente tiene la posibilidad de hacerse auténtico, tal posibilidad está continua y definitivamente precedida por la caída y la estancia en la vulgaridad, en la que la mayoría de los existentes, la mayor parte del tiempo, persistirá sin dar con el acceso a su única alternativa (*existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück*: SuZ § 58, p. 284). A la existencia decaída (*das Man*) le faltará toda individualidad determinada, toda peculiaridad radical, al punto de que Heidegger dice "ser *Man*...es ser nadie"(*das Man...ist das Niemand*—SuZ § 27, p. 128). Para Heidegger el hombre es, de partida y la mayoría de las veces, despreciable en cuanto incapaz de rehacerse a partir de su nulidad. Sloterdijk piensa que debemos pedirle explicaciones a Heidegger por este concepto desdeñoso. Pues, aunque *Ser y tiempo* evita formular una moral en el sentido de la tradición filosófica, introduce la diferencia entre autenticidad y existencia caída, diferencia que le inspira a Heidegger el uso de un lenguaje condescendiente para referirse a ciertos temas. Lo que *Ser y tiempo* no resuelve nunca de manera clara es el paso de la posibilidad de ser a la actualidad del ser auténtico y el carácter de la autenticidad que hubiera dejado atrás a su ser posible. "Fundamento nulo de su proyecto nulo, el *Dasein* se encuentra en la posibilidad de su ser" (*Nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs steht das Dasein in der Möglichkeit seines Seins* —SuZ, p. 187).

Sloterdijk se pregunta: ¿De qué manera ocurre el despertar de esta condición a la vez caída y posible para transformarse en la excepción o en la existencia auténti-

ca? "A pesar de que Heidegger recurre a la angustia y al aburrimiento en cuanto son poderosos éxtasis transformadores, deja dos cosas poco claras. La primera consiste en que hasta el final es imposible decidir si el anhelo de separarse del *Man* para convertirse en un héroe del ser auténtico no es sino el próximo truco de la vulgaridad. En segundo lugar, no puede haber un procedimiento objetivamente válido para transitar desde la situación vulgar del comienzo (*zunächst und zumeist*) hasta la nobleza del ser. Solo es seguro que en este caso no se puede tratar de la nobleza hereditaria, sino solo de una forma híbrida de nobleza del servicio o de la profesión, pues los guardianes del ser solo pueden ser elevados a esta condición por el ser mismo" (VM 61).

En estos puntos decisivos que se refieren a la condición interior compartida del hombre, a su libertad de querer, a su actitud frente a los demás y a sí mismo, Sloterdijk, aunque valiéndose del concepto del *In-sein* encontrado en *Ser y tiempo* y en escritos posteriores como *Bauen, Wohnen, Denken,* se separa decididamente del pensamiento heideggeriano. La interioridad del hombre no equivale a mantenerse fiel y apegado al lugar del nacimiento. Más bien por el contrario, muchos lazos íntimos con otros se establecen aventurándose hacia fuera y comprometiéndose con amplitudes inicialmente desconocidas. "Los hombres son seres extáticos, se encuentran expuestos en lo abierto (*hinausgehalten in das Offene*), nunca se los puede encerrar definitivamente en la comodidad de cierto recipiente. En un sentido ontológico están afuera pero solo pueden estar afuera en la medida en que están estabilizados por el lazo interior (*Innenhalt*)" (AI 262). Sloterdijk piensa que hoy estamos dominados por un romanticismo de lo abierto

que nos inclina a desconocer la importancia que tienen para nosotros los espacios circunscritos, los muros y edificaciones desde los cuales avanzamos hacia lo más amplio. Es preciso que en tales circunstancias la filosofía reestablezca el equilibrio entre el ser adentro y el ser fuera. La arquitectura y el lenguaje propio nos ofrecen refugios a partir de los cuales podemos tomar los riesgos que traen consigo las salidas a lo abierto. "Hablar y edificar les proporcionan a los asuntos humanos suficiente seguridad como para que ellos puedan arriesgar de vez en cuando la entrega al éxtasis" (AI 263).

La interioridad del hombre no equivale a mantenerse fiel y apegado al lugar del nacimiento. Los pasajes que cito a continuación ayudarán tal vez a aclarar esta importante diferencia entre ambos pensadores. Sloterdijk nos recuerda que, no obstante su condición de "pensador en el movimiento", Heidegger extrañamente no sabe decir ni una palabra acerca de lo amable que es investigar, viajar, hacer la prueba; tampoco dice nada sobre "establecer amistades, iniciar empresas, hacer ejercicios, ni acerca de reformatear y traducir, o enlazar textos y tradiciones o reunir coaliciones y equipos. En esta actitud es solo uno entre los muchos críticos de la modernidad que guardan un silencio falto de experiencia y lleno de odio cuando se trata de hablar sobre nuestras mejores fuerzas: el bricolaje, el cruzar razas de plantas y animales, la clasificación, la transacción y todo el espectro de las operaciones constitutivas de la ciencia como profesión y de la formación de comunas como plástica social. La profundidad de Heidegger carece de amplitud" (NG 54). No tiene una teoría de la investigación ni una idea positiva de enciclopedia. Se le escuchan impetuosas variacio-

nes sobre Grecia y Alemania, las grandes potencias que forman el "eje" de la filosofía, pero ni una sola palabra acerca de otras patrias de la razón y muy poco sobre otras regiones generadoras de meditaciones. "Todas estas fuentes de pluralidad perturban su persistencia en el esencialismo, el recogimiento y la condición del que está poseído" (ibid.). La debilidad denunciada aquí por Sloterdijk en la filosofía de Heidegger no se concentra tanto en la parcialidad de sus intereses filosóficos como en la total desatención de que son objeto las actividades compartidas y de colaboración, en las que, como todos sabemos, la existencia invierte normalmente la mayor parte de su tiempo y energías. Las formas de la colaboración entre existencias, los intercambios, los lazos, las coincidencias y las simbiosis simbólicas entre personas, no figuran en la obra heideggeriana de otro modo que como formas del peligro de incurrir en la pérdida de sí mismo a través de la caída en la anonimia desalmada. La inmensa riqueza que significa para los miembros de un grupo disponer de un lenguaje común, de convicciones heredadas, de instituciones que se pueden dar por descontadas, del dominio pronto adquirido de procedimientos y técnicas sabidas por todos y por todos presupuestas, etc., se vuelve inaccesible a la comprensión, un misterio indescifrable, si desde la partida se la priva de toda realidad, como consecuencia de haber dado por buena la idea de una existencia cerrada sobre sí y ocupada, antes que nada, de la única finalidad que no la compromete con el mundo y con los demás, que es la muerte propia.

La intimidad humana que le interesa analizar a Sloterdijk en relación con los espacios habitados por grupos no es nunca, como en el caso de Heidegger, la

exclusivamente mía encaminada hacia mi propia muerte. Sino que es, más bien, una que incluye contactos y coincidencias con muchos y diversos otros que, compenetrados entre sí, forman complejos núcleos de vida común. Ser un sujeto o un individuo es estar integrado en una de estas esferas de experiencia que sobrepasan en varias direcciones los límites de la persona singular. La 'sociedad' no es un medio compuesto por la agregación de singularidades solitarias mutuamente ajenas y externas entre sí, como insinúa el uso actual de las palabras 'social', 'sociedad', que Sloterdijk evita hasta donde le resulta posible. Ya en la intimidad soy más de una sola, hablo conmigo misma y con interlocutores que, en muchas cosas son como yo; coincido y difiero de ellos, la experiencia que vivo puede ser comunicada, conformada, comprendida, consabida, contagiosa, condolida. La multiplicidad humana que forma parte de la intimidad de cada cual no conduce a perderse el individuo en el anonimato y la neutralidad debido a que le falta la exclusividad que habitualmente se le atribuye equivocadamente a las personas. Ser los hombres íntimos entre ellos no quiere decir solamente ser-con o *Mit-sein* (SuZ, p. 118) en la acepción existencial. Se refiere, más bien, a una comunalidad originaria que implica vivir siempre unos en otros en una inmanencia extática (S I 640).

A Sloterdijk le servirá el existencial *In-sein* (ser o estar-dentro) de Heidegger, principalmente, para caracterizar a la comunidad o 'sociabilidad' de las personas, la cual es primordialmente para él una esfera animada por una inspiración compartida. El ser-con otros no es algo agregado desde fuera a los integrantes del grupo que vive la misma vida en el mismo lugar (S I 98-99,

350). *In-sein* es, más bien, lo propio, próximo, habitual y confiable, que nos resulta íntimo en común, por ser también lo propio, íntimo y habitual de los demás que son con-nosotros, esto es, por ser lo propio de todos en la congregación. Ser-con es haberse desarrollado como intimidad dentro de una comunidad que vive de una inspiración familiar y transmisible. Esencialmente se trata del modo en que se le da lo intramundano y la vida humana a quien tiene la condición que me define juntamente con los otros del caso. El estar-dentro significa, en consecuencia, un compromiso cabal no solo relativo a las circunstancias de todos, sino quiere decir, en primer lugar, un compromiso de los recesos más íntimos de la identidad de todos y cada cual. Esto es algo que Heidegger no vio de la misma manera debido a su concepción del carácter aislado del *Dasein*. A esta objeción Sloterdijk le opone: "De algún modo cualquier persona en cualquier momento es y está próxima a otra cualquiera" (S I 641). De lo que se sigue que la intimidad no debe ser pensada de manera exclusivista o individualista, pues es, en la aplicación sloterdijkiana, al menos, precisamente aquello en que coinciden los individuos que son juntos, lo común que les permite entenderse, actuar en combinación y mantenerse relacionados simpática y vitalmente en esta vida que los envuelve, propia de ellos.

"El ser-en-el-mundo tiene siempre los rasgos de un estar-juntos (*eines Zusammenseins*). La llamada pregunta por el ser se nos presenta como una pregunta por la *synousia*. Ser en cuanto ser-juntos implica una relación entre cuatro posiciones pues designa la existencia de alguien con alguien y de algo en algo. Esta fórmula describe la complejidad mínima que es preciso construir para

llegar a un concepto de mundo. Los arquitectos quedan de antemano fuertemente comprometidos por esta manera de ver debido a que poseen una preparación especial para la interpretación del conjunto interrelacionado del ser-en-el-mundo. Para ellos, estar-en-el-mundo quiere decir permanecer en un edificio. Pues una casa no es, para comenzar, otra cosa que una respuesta plástica a la pregunta de cómo alguien puede estar junto con alguien y cómo algo estar en algo. Los arquitectos interpretan a su manera ésta del 'en', que es la más misteriosa de todas las preposiciones espaciales; profesionalmente no hacen sino teoría del 'en'"(AI 260).

Este sentido de "en" es contrastado polémicamente por Sloterdijk con el que, en ciertos respectos, ofrece la obra de Heidegger. "El ser-en pensado originalmente por Heidegger significa 'éxtasis', y esto es algo absolutamente extraviado (*absolut verrücktes*) pues designa al ser sostenido al interior de la nada. El 'en' ya no tiene a partir de ello la condición de lo que contiene sino el sentido de lo extático. En consecuencia, ya no sabemos realmente dónde estamos cuando estamos-en-el-mundo" (AI 261).

Es un hecho innegable que "la vida compartida de los hombres con sus semejantes siempre ocurre en un lugar físico y que nunca hay hombres que se den solos y desnudos; además, siempre tienen un cortejo de cosas y de signos consigo, para no hablar por el momento de sus parásitos constitutivos, los microbios biológicos y las convicciones psicosemánticas" (S III 332-33). Sloterdijk llama la atención sobre el hecho de que faltan las teorías y los conceptos adecuados para pensar filosóficamente las relaciones y las comunicaciones que atan entre sí a las intimidades; aunque de hecho las personas des-

cubren las concordancias entre ellas; si tuviésemos un vocabulario teórico adecuado se facilitaría la descripción de la clase de comunidad existente entre un mínimo de dos o entre más existencias. Solo la literatura del misticismo cristiano, allí donde se ocupa particularmente del llamado "misterio" de la Trinidad y de la comunicación del alma con Dios, puede ayudar al pensador actual que, negándose a compartir la tradición individualista y aislacionista, entiende que el hombre no es nunca una mónada sin ventanas. El mismo Heidegger, a pesar de su rechazo del subjetivismo y de la concepción metafísica del sujeto aislado, procede a clasificar las coincidencias entre personas como manifestaciones de su condición caída en la mundanidad. Es el *Dasein* degradado de la vida cotidiana, el *Man* o sujeto neutro y vacío de ser íntimo, el que es como todo el mundo, y ser como todo el mundo en su grupo equivale a alimentar el mayor obstáculo que destruye la posibilidad de ser auténtico. El existente auténtico, en cambio, dirigido hacia su muerte, su posibilidad más propia, se ha puesto a salvo de la contaminación con otros. La existencia caída es la que se define como la que es, en realidad, el otro y no sí misma. *Ser y tiempo* dice: "Por de pronto 'yo' no 'soy' en el sentido del sí mismo propio sino soy los otros en la manera del *Man*. A partir de este y como este, 'me' soy por de pronto dado. Primero el *Dasein* es *Man* y la mayoría de las veces se queda así" (SuZ, p. 129). "En cuanto *Man* vivo ya siempre bajo el dominio inaparente del otro". "Cada cual es el otro y ninguno es él mismo. El *Man*... es el cualquiera..." (SuZ, p. 128).

Sloterdijk sostiene que el *Dasein* es pensado por Heidegger como esencialmente solitario. A pesar de que le atribuye al existente un *Mit-sein* (un ser-con [otros]—

SuZ §§ 25-27), la comprensión, la comunicación, el mundo de la experiencia compartida dependen, en último término para el filósofo, de la autenticidad de la relación consigo. "La existencia (*Dasein*) tanto como la existencia-con otros (*das Mitdasein Anderer*) nos sale al encuentro en principio y la mayoría de las veces a raíz de la preocupación con el entorno del mundo (*aus der umweltlich besorgten Mitwelt*). El *Dasein* en cuanto disuelto en el mundo de sus ocupaciones y preocupaciones, no es sí mismo; lo que quiere decir a la vez que tampoco lo es en el ser-con-los-otros. ¿Quién es, pues, el que se ha hecho cargo del ser en cuanto ser-junto-con-otros cotidiano? (*der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat*)" (SuZ, p. 125).

La respuesta heideggeriana a su propia pregunta por el ser-junto-con-otros en el contexto de la existencia cotidiana, es categórica: el que se ha hecho cargo del ser en la circunstancia de la vida cotidiana es el cualquiera o das *Man*. El existente, ocupado e invadido por las cosas y por los demás, cae en la impersonalidad y se suma al ser cualquiera del *Man*. "El resultado ontológicamente relevante del análisis anterior del ser-con (SuZ § 26) reside en la intuición (*Einsicht*) de que el 'carácter de sujeto' del propio *Dasein* y del de los otros se determina existencialmente, esto es, a partir de determinados modos de ser. En la ocupación con el mundo en torno nos encontramos con los demás como eso que son; son lo que los mantiene ocupados (*sie 'sind' das, was sie betreiben*)" (SuZ, p. 126).

En los espacios compartidos por la convivencia habitual los individuos perderían su dimensión íntima y decisiva y adoptarían la manera de ser de todos y de cada uno de los partícipes de la actividad humana en

general. "No es él mismo, los otros le han quitado el ser" (*Nicht es selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen*—SuZ, p. 126). El mundo se degrada, según Heidegger, en mundo en torno de las ocupaciones (*die umweltlich besorgte Welt*). Reducido junto con los otros a la exterioridad del entorno cotidiano de las ocupaciones ("el mundo próximo de la existencia cotidiana es el mundo en torno", *die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Umwelt*—SuZ, p. 125), sufro la determinación de lo que soy para otros sin participar en mi mudanza, pues he perdido la diferencia humana del que tiene mundo y que se define por la posesión de posibilidades de ser en lo abierto. Las diferencias entre el hombre y el animal, que Heidegger ha insistido en otras partes de su obra en subrayar de acuerdo con la metafísica de la tradición cristiana, amenazan con desaparecer del todo en este contexto debido a que la vida compartida, con sus imposiciones y su lenguaje falseado, constituyen para el pensador de *Ser y tiempo* una suspensión del acceso posible a la autenticidad de la existencia individual.

La pluralidad humana que actúa históricamente comienza por establecer una división entre la esfera interior ocupada por ella y sus actividades, y la esfera exterior en medio de la cual se encuentra. Endosfera y exosfera, dice Sloterdijk, no son encontradas al azar por los hombres sino que son construidas por ellos y divididas por límites inconfundibles, de manera que estos excluyan, para sus ocupantes, toda posible equivocación. La esfera interior constituye una zona para la cercanía humana, un clima que depende de los cuidados que sus habitantes le dedican a lo propio. Una vez establecida, insulada y liberada de amenazas y peli-

gros obvios, comienza, adentro del espacio preparado, lo que propiamente se podría llamar la habitación del lugar por sus habitantes. Por eso, "habitar (*wohnen*) no significa simplemente cuidar (*Schonen*), como enseñaba Heidegger, sino también distinguir entre la esfera cuidada y la descuidada. Pues, debido a que esta distinción es lo que primero destaca la endosfera en la exosfera, ella decide qué es lo que quedará adentro y cuáles serán sus alrededores o circunstancias (*Um-Stände*). Ella consigue que, a partir de la extensión indiferente o inadecuada del espacio abierto allá afuera, se recorte el lugar (*Ort*) no indiferente, el claro-oscuro propio" (S II 205). En el lugar despejado, liberado y abierto, el mundo se ilumina como nuestro mundo. "El lugar propio se convierte en el corazón de lo existente o en el asiento del alma del mundo" (ibid.). De este modo, en contextos como este, la palabra 'propio' asume un carácter especial. En cuanto es habitado por nosotros, "el sitio elegido y centrado interiormente asciende a la condición de mundo relevante y se destaca como una región particularmente densa y de claridad más confiable, pero también más expuesta al peligro" (S II 205-206).

Aunque la discusión sigue girando alrededor de la espacialidad de la vida humana, como ya vimos que era también el caso de la exposición anterior dedicada a las relaciones entre adentro y afuera, el asunto principal es ahora la cohabitación o la pluralidad de los existentes que comparten los espacios vivibles en términos humanos. Por ese motivo hemos de volver a considerar algunos conceptos heideggerianos ya mencionados antes, como el de 'ser-adentro-de'.

Heidegger dice: "¿Qué quiere decir *In-Sein*?... [La expresión] designa una manera de ser del *Dasein* y es

un existencial…" (SuZ, pp. 53-54) Parece, comenta el filósofo de *Ser y tiempo*, un término espacial pero propiamente no lo es. No quiere decir simplemente 'en-el' mundo. Luego prosigue con la etimología de *In*, que derivaría, sostiene, de habitar, vivir con, permanecer en, tener confianza con. De manera que, referido a la condición de la existencia, el 'ser-en' saca a luz la estrecha convivencia de hombre y mundo. A propósito de la definición de este existencial introduce Heidegger el neologismo abstracto *Inheit*, que, de existir en alemán, habría que traducir al castellano por 'interioridad' o 'intimidad'.

Pero el mencionado neologismo no establece, sostiene Sloterdijk, otra cosa que la generalidad abstracta del 'ser-en' que hemos visto hasta ahora en su relación espacial con el mundo. Según Sloterdijk, esta palabra artificial que asoma "como un espectro" en la obra temprana de Heidegger expresa de manera bastante extraña que el sujeto o el *Dasein* sólo puede estar ahí (*da*) en cuanto esté contenido, rodeado, circunscrito, abierto, animado, tonalizado, afinado, aludido. Antes de que el existente adquiera el carácter de ser-en-el-mundo, ya tiene el de ser-en (*In-Sein*). Si esto se reconoce, parece justificado pedir que los enunciados heterogéneos sobre inclusión o apertura se compendien en un modelo que los incluya a todos. "Se busca pues una teoría de la amplitud existencial (*existentielle Geräumigkeit*), o, se podría decir también: una teoría de la interinteligencia o de la estadía en esferas que confieren un alma. Esta doctrina del espacio de las relaciones íntimas (*der intime Beziehungsraum*) debería explicar cómo es que una vida es siempre una vida-en-medio-de-vida. El 'ser-en' ha de

concebirse pues como el ser conjunto de algo con algo en algo" (S I 552).

Ya sabemos que Sloterdijk rechaza que el vasto, peligroso y desconocido mundo del infinitismo moderno pueda ser, en cuanto tal, para el hombre el lugar seguro de su permanencia habitual. Servirá menos aún como lugar de la intimidad, de la confianza, de la inmunidad, del apoyo de los demás con el que se cuenta. Aunque Sloterdijk adopta el concepto de *In-Sein*, lo someterá a importantes cambios. El programa analítico de Heidegger está concentrado en la temporalidad del existir, reconoce Sloterdijk, pero el filósofo ofrece también el esbozo de un análisis correspondiente de la espacialidad de la existencia. Para recordar esta breve incursión del maestro en la cuestión del espacio, el discípulo cita en más de una ocasión la frase heideggeriana: "En el *Dasein* hay una tendencia esencial hacia la cercanía" (*Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*—SuZ, p. 105). Abordar la cuestión del espacio de la existencia y de la vida en general, constituye una iniciativa filosófica revolucionaria de Heidegger. Pero ella queda insuficientemente desarrollada en la obra del filósofo y por eso ha podido pasar desapercibida para la mayoría de sus lectores, aunque no para Sloterdijk, cuya tarea principal es la tematización filosófica del espacio de la vida.

A Sloterdijk le servirá el existencial *In-sein* (ser o estar-adentro) de Heidegger, principalmente, para caracterizar a la comunidad o 'sociabilidad' de las personas, la cual es primordialmente para él una esfera animada por una inspiración o alma compartida. El ser-con otros no es algo que se agregue desde fuera a los integrantes del grupo que vive la misma vida en el mismo lugar (S

I 98-99, 350). *In-sein* sería lo propio, próximo, habitual y confiable, que nos resulta íntimo por ser también lo propio, íntimo y habitual de los demás que son con-nosotros, esto es, por ser compartido y constantemente comunicado entre sus miembros. Ser-con es haberse desarrollado como intimidad dentro de una comunidad que vive de una inspiración común familiar y transmisible. Esencialmente se trata del modo en que se le da el mundo, lo intramundano y la vida humana a quien tiene la condición del ser-en-el-mundo, el cual siempre me incluye juntamente con los otros del caso. El estar-dentro significa, en consecuencia, un compromiso cabal no solo de las circunstancias de todos y de cada uno, sino quiere decir, en primer lugar, un compromiso de los recesos más íntimos de la identidad de todos y de cada cual. Esto es algo que Heidegger no vio de la misma manera debido a su concepción del carácter solitario del *Dasein*. Pues estar-dentro quiere decir coincidir con los más próximos en la experiencia común de la existencia en ese mundo compartido. De lo que se sigue que la intimidad no debe ser pensada de manera exclusivista o individualista, pues es, al menos en la aplicación sloterdijkiana, precisamente aquello en que los individuos que son juntos coinciden; lo común que les permite entenderse, actuar juntos y mantenerse relacionados simpática o conflictivamente, esa comunalidad de lo que es propio de todos y de cada cual.

En contraste con la relación neutra entre continente y contenido, la del 'ser-en' debería referir al lugar habitado, al que su habitante está ya acomodado y cuya frecuentación establecida le asegura una fácil orientación en él. Sloterdijk reconoce que: "La investigación de Heidegger alcanza a diseñar positivamente la espaciali-

dad del *Dasein* como 'acercamiento' y 'orientación' mediante dos pasos destructivos. En efecto, primero será preciso deshacerse de los conceptos de espacio de la física 'vulgar' y del de la metafísica, antes de que la analítica existencial del 'ser-en' pueda ser desarrollada" (NG 396). Es preciso entender primero que la idea heideggeriana del estar-en-el-mundo significa que el mundo es un 'adentro' (*innen*) en el sentido verbal transitivo que tiene para el que lo habita disfrutando activamente de su apertura. Siempre y en todos los casos, el habitante ha tomado ya previamente ciertas iniciativas en el mundo que habita y ya ha llevado a cabo acciones en armonía con él. "Debido a que el *Dasein* es ya siempre una acción de habitar llevada a cabo..., la espacialidad de la existencia le pertenece indisolublemente. La expresión 'habitar en el mundo' no significa atribuirle simplemente al existente el que tenga su hogar en lo gigantesco. Pues el poder estar-en-su-casa en el mundo es precisamente lo digno de cuestionamiento y convertirlo en punto de partida como si fuera algo dado, equivale a recaer en la física de continentes y contenidos que es preciso superar aquí" (NG 397).

En estos pasajes Sloterdijk comienza a establecer en qué consiste, según él, una problematización adecuada del 'estar-en' que le faltaría, a su juicio, a la analítica de Heidegger. No basta con presuponer simplemente al ser-en-el-mundo como si fuera algo que se entiende sin más. O contentarse con comprobar que el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía después de reconocer que el-ser-en-el-mundo exige una explicación de cómo ocurre que el mundo adquiere la cercanía e intimidad del ser-en-él como en su propia casa. Se trataría, entonces, desde el punto de vista del discípulo,

de explorar el carácter de la capacidad humana de acercar y de acercarse: tanto de aquella que el existente establece consigo o intimidad subjetiva, como la que llega a tener con ciertos otros, compañeros, familia, vecinos, amigos, conciudadanos, etc.; pero, antes que nada, la capacidad de darse un mundo suyo limitando la inmensidad de lo abierto. Esta capacidad de fundar cercanías presupone, cree Sloterdijk, entender que el *Dasein* es ya siempre esencialmente cercano a otros existentes: está siempre acompañado, completado en lo que es por su relación con otros. El crítico concluye que Heidegger no pudo explorar las cercanías que tan certeramente atribuye al existente debido a que concibe al *Dasein* como solitario.

Sloterdijk le contrapone: "De hecho 'el hombre' es, en cuanto miembro de una especie y matriz de posibilidades de individualización, una dimensión que no puede existir nunca en la mera naturaleza. Solo puede haberse formado bajo los efectos tardíos de espontáneas técnicas primordiales en 'comunidades de vida' (*Wohngemeinschaften*) compartidas con cosas y con animales a lo largo de extensos procesos de formación en los cuales, ya temprano, habrían aparecido tendencias paranaturales". La condición humana es, cabalmente, un producto y un resultado. También la situación fundamental y aparentemente irreducible del hombre, llamada su ser-en-el mundo, que se caracteriza como ex-sistencia o exposición al claro del ser, es el resultado de una producción en el sentido originario de la palabra. Pues se trata "de una salida y liberación de un ser que antes ha estado más bien envuelto o guardado y que era, en este sentido, un 'inexistente', que acaba saliendo a una exposición extática... Supondremos que

ya sabemos algo sobre la historia de la hominización del hombre como relato coherente del éxodo a partir desde la *naturaleza carente de iluminación* hacia ese peligro que se llama el claro. Pregunto, pues, pensando con Heidegger contra Heidegger, cómo llegó el claro al hombre o este al claro. Deberíamos saber cómo se generó el rayo en cuya luz se pudo iluminar el mundo como mundo" (NG 153-54).

Solo llamamos 'hombre' al ser que ya ha salido del mero ambiente o mundo en torno que, característicamente, envuelve a los animales pero no al hombre. Este ya ha roto el cerco, avanzando hasta el mundo: haber salido de la jaula y poder ser caracterizado por el uso de la palabra, en particular, esa que nombra al mundo como lo abierto propiamente, es haber establecido una diferencia decisiva entre él y la naturaleza. "La onto-antropología pregunta a la vez por el éxtasis humano que se llama su ser-en-el-mundo y por el status del ex-animal al que le ocurrió el proceso de volverse extático" (NG 161; cf. 162-63). ¿Por qué importa tanto esta adquisición que pone al hombre frente a aquello que antes lo abarcaba, que le permite disponer de la diferencia entre pertenecer a la naturaleza y haberse salido de ella para considerarla desde fuera? Sloterdijk contesta que lo que está en juego es la posibilidad humana de conocer y de formular la verdad. "La posición del hombre 'en-el-mundo' es existencialmente seria debido a que es a propósito de ella que se plantea la pregunta por la verdad".

Tanto las microesferas como la macroesfera albergan intimidades compartidas. La ficción del individuo solitario sumido en sí y abstraído es una ficción del mundo moderno: el mínimo humano es social, la pareja, que puede estar integrada por diversos tipos de

miembros o socios, pero que no se deja reducir al uno solitario. Parejas, tribus, aldeas, familias, clanes: todos mantienen entre ellos lo que sus integrantes comparten porque los identifica a todos y a cada uno, lo común, lo conocido, lo comprensible de suyo. Se trata, de nuevo, de un espacio específico, el de la intimidad vivida con los demás, que no pueden faltar. El espacio íntimo tiene "el carácter abismático de lo próximo", de lo común en que se participa no tanto como individuo, dice Sloterdijk, sino más bien como dividuo. "Me importa mostrar que bajo las máscaras petrificadas de la cultura [moderna] de la independencia [del individuo] existen ahora como antes, u otra vez, los plasmas de las antiguas formas participativas, obsesivas, penetrantes de la experiencia" (ST 160).

¿En qué se funda, entonces, la acusación de que Heidegger concibe al *Dasein* como solitario? Heidegger formula sin duda el 'ser-con' (*Mit-sein*) de la existencia (SuZ §§25-27), pero cuando tratamos de darle un contenido concreto a esta dimensión que aparenta reconocer el ser social del hombre, nos encontramos con que la única esfera de vida compartida de la existencia es, según el análisis de Heidegger, la cháchara (*Gerede*) o lenguaje inauténtico entre caídos en el mundo cotidiano. La inautenticidad o condición 'caída en el mundo' del practicante de la cháchara es la condición normal del existente. Frecuentemente se ha observado antes de Sloterdijk, que el *Gerede,* la sola forma de intercambio social descrita en *Ser y tiempo*, arruina al *Mit-sein* heideggeriano. Después de la descripción peyorativa del intercambio verbal entre individuos, ¿qué significado o alcance puede tener el trato con otros para un *Dasein* ocupado consigo mismo y preocupado con el fin último

de una muerte propia? No hay lugar en esta analítica de la existencia, sostiene Sloterdijk, ni para la intimidad, ni para la colaboración, ni para la solidaridad. Esta es la base obvia que autoriza a llamar solitaria a la existencia. Sloterdijk recuerda a propósito de su crítica el título del más importante conjunto de lecciones dictadas por Heidegger en Friburgo durante el invierno de 1929-1930: "Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad (*Einsamkeit*)". Un aviso universitario para anunciar esas lecciones reemplaza "soledad" por "aislamiento" (*Vereinzelung*—NG 162; asimismo cf. 401, n. 11).

Es preciso considerar que aun en una versión mínima del espíritu, del alma o de la subjetividad, ya nos encontramos, según Sloterdijk, con una pluralidad interactiva: el aislado está, por definición, tan necesitado de un otro complementario que siempre acaba consiguiéndolo en alguna de las formas variables que es capaz de adquirir la pareja elemental. No hay nada humano que sea más simple que el trato mutuo y la conversación entre dos que se conocen y se complementan recíprocamente. El par que forman pasa por muchas etapas de desarrollo durante las cuales adopta una variedad grande de figuraciones. Dúo, doble, par, pareja, almas complementarias que sienten a la par, espíritus compenetrados que piensan lo mismo al unísono, el tema de la pluralidad que soy, que todos somos, es complejo. Para explicarnos, partiremos reconociendo que Sloterdijk sostiene que no hay nada humano radicalmente solitario. Lo humano se deja analizar y dividir solo hasta el dúo pero no más allá de él: el par es el verdadero individuo. Las razones principales para establecer este límite están relacionadas con la necesidad de comprender

que el pensamiento, el lenguaje, la acción concertada, la colaboración, la generosidad, la ayuda, el desacuerdo y la enemistad, entre otras cosas, son inseparables del hombre. Sin ellas el discurso acerca de la humanidad y de su vida real en el espacio y el tiempo es imposible.

Y, por otra parte, gracias a que los humanos son siempre cuando menos dos, según Sloterdijk, su intimidad es siempre y necesariamente compleja, múltiple y móvil en cuanto interacción entre vivientes. Por lo tanto, la convicción del discípulo según la cual su maestro desconoció la condición esencialmente compartida y complementada del existir humano, establece un grave desacuerdo entre ellos. La tesis acerca del ser-en conquistado y vivido en común que esbozamos arriba no es sino un esquema destinado a servir de contexto a los argumentos dirigidos por Sloterdijk contra Heidegger a propósito de lo que califica como la soledad del *Dasein* en *Ser y tiempo*.

En *Esferas I*, el Capítulo 5 titulado "El proto compañero" (S I 347-401) está dedicado a una larga explicación, acompañada de diversos ejemplos, de lo que Sloterdijk entiende por '-con' (o *Mit*), un término del que se vale para designar a la estrecha intimidad que liga entre sí a un dúo vital que comparte el mismo espacio, se comunica continuamente y es correspondido. El dúo primordial es concebido por Sloterdijk como prenatal. Su crítica del 'ser-con' (*Mit-sein*) heideggeriano, solo resulta comprensible y apreciable si se la relaciona con esta idea de una comunidad en la que dos están compenetrados hasta la indistinción. Sujeto a modificaciones ulteriores de acuerdo con la diversidad de las situaciones por las que pasa la vida humana, lo *mit* constituye la semilla de todas las posibilidades de estrecha intimidad con otro

y otros que Sloterdijk propone reconocer para complementar la obra de Heidegger en uno de sus puntos más objetables, el del aislamiento del individuo singular. No que Sloterdijk niegue la singularidad y la soledad; lo que hace es derivarla de la comunidad del 'estar-consigo-y-con los suyos', declararla secundaria respecto del dúo primordial y sus posteriores enriquecimientos. Lo primero es compartir y pertenecer a un conjunto; luego se le puede agregar, mediante la partición, la dualidad expresa y la independencia mutua de los compañeros originales. Sloterdijk llama la atención sobre las representaciones populares del 'alma gemela' y del ángel de la guarda, sobre el tema literario del 'doble', sobre las insinuaciones simbólicas asociadas a las parejas de mellizos, sobre los sueños con presencias íntimas que aparecen inexplicablemente, con testigos invisibles y anónimos, y otras figuras por el estilo que serían representaciones arcaicas de la "experiencia" de compartir un espacio íntimo con otro antes de que ambos lleguen a ser personas independientes.

Suponemos, dice Sloterdijk, que el ser-en un mundo público habitual y familiar no puede nunca ser completamente trivial. "Debemos convencernos otra vez de que habitar junto con otros un lugar que tenga el carácter de mundo (*Welt-Ort*) implica más que ocupar un espacio egocéntricamente con otros. En relación con los esquemas de Heidegger para una analítica del 'ser-en' ya tratamos el asunto en el primer volumen [de *Esferas*]... Mediante el habitar o el 'estar-en' – entendido como verbo – el mundo es acercado (*ent-fernt*) y abierto como espacio de la posibilidad de encontrarse cerca-de en él. En lo que se refiere a la esencia y a la dinámica de esa cercanía capaz de abrir el mundo, ellas apenas

pueden ser iluminadas por las exposiciones más bien formalistas de Heidegger" (S II 206). La operación de privar al mundo de distancias extensas (*entfernen*) es una condición de la que depende poder habitarlo como el mundo propio de quien hará su vida 'en él' fundando sus lugares habituales y conocidos. Sloterdijk llama al lugar así fundado *der Weltinnenraum* (literalmente: "el espacio interno del mundo"), lo que tal vez puede ser descrito como el espacio mundial interno, íntimo y propio de una subjetividad. El 'ser-en' de cada pareja que vive allí consigo misma y con otros humanos, con animales y con cosas, es decir, el lugar apropiado por las diversas comunidades que los individuos integran a lo largo de su desarrollo histórico, comprende distintas formas ideadas y construidas por sus miembros según las variables necesidades de los conjuntos humanos: la construcción de una casa común, de una tribu, de una aldea, de una ciudad, de una comunidad política, de una asociación de comunidades, etc.

Para evitar el extravío de aplicar una teoría que se ocupa de las relaciones entre objetos al referirse a las formas prenatales del futuro humano, Sloterdijk propone un nombre pre-objetivo para el órgano con el que el pre-sujeto está en comunicación mientras flota en el útero. Lo llama "el con" (*das Mit*). Con este término quiere subrayar que no se trata ni de una persona ni de un sujeto, sino de algo vivo y vivificante que se encuentra allí cerca. Estar ante el con significa por eso: volver, desde ese allí, que marca una primera posición, hasta el aquí, donde el también – el pre-sujeto – germina. Así el con desempeña la función de un indicador íntimo de lugar para el también mismo. Es la primera magnitud próxima que comparte el espacio inicial con el también, en

cuanto lo promueve y lo funda. Por eso solo hay el con en singular; lo que sería el con para otro, por eso mismo no podría ser el mío. De ahí que sea razonable también llamarlo 'el conmigo' (*das Mit-Mir*), pues me acompaña de modo exclusivo como una sombra alimenticia y un hermano anónimo. "Esta sombra, claro, no me puede seguir, desde luego porque yo no sabría cómo yo mismo podría alejarme de allí. Pero, mediante su estar allí y su flotar ante mí me insinúa mi lugar en el espacio entre todos los espacios. Manteniéndose cerca de modo fiel y nutricio allí, me da un primer sentido para mi aquí permanente. Lo que llegará a ser mi yo hablante es un desarrollo de ese lugar tierno al que aprendí a volver mientras el con estuvo allí cerca" (S I 360).

Estas descripciones de la existencia compartida durante el estadio prenatal del *nasciturus* sirven aquí solo para ejemplificar el radicalismo con el que la obra de Sloterdijk afirma la condición plural de lo humano. La formación de un vocabulario especializado para designar esta sociabilidad pre-mundana, el *Mit* y el *Mit-Mir*, proceden obviamente de expresiones favorecidas por el Maestro. De manera que esta crítica de Heidegger se mantendría verbalmente cerca, en el caso presente, de Heidegger mismo. Dice Sloterdijk: "La atención fenomenológica radical de Heidegger le quita el suelo firme a los imperios milenarios de la física de los envases y la metafísica milenarias: el hombre no es ni un ser vivo en su medio ambiente ni un ser racional bajo la bóveda del cielo; pero tampoco es un ser percipiente dentro de Dios. Como consecuencia de ello cae bajo la crítica fenomenológica también la cháchara del mundo en torno (*Umwelt*) que había surgido a partir de los años veinte... La expresión muy frecuente hoy 'el hombre tiene su

mundo en torno' no dice nada ontológicamente mientras que ese 'tener' siga siendo indeterminado. Pero, ¿qué quiere decir este 'entorno' del 'mundo en torno'?" (NG 398).

Después de una cita tomada de *Ser y tiempo* relativa al existencial ser-en-el-mundo, dice Sloterdijk: "La ceguera del pensamiento tradicional para el espacio existencial está de manifiesto allí donde las viejas representaciones del mundo integran al hombre carente de circunstancias en una naturaleza que lo rodea como un cosmos..." (NG 398-99; cf. 42-46). Pero, ocurre que después de este comienzo de análisis del 'dónde' existencial, que parece prometer tanto, sostiene Sloterdijk, Heidegger pasa bruscamente y sin explicaciones a un análisis del 'quién' (*Wer-Analyse*). Si hubiese seguido la senda iniciada habría develado necesariamente "los universos polisémicos de la espacialidad existencial", que son los temas de *Esferas*, la obra del propio Sloterdijk. El habitar 'esferas' no puede ser bien explicado, prosigue, mientras el *Dasein* sea concebido principalmente a partir de que su supuesto rasgo esencial es la soledad o el aislamiento.

IX

EXISTENCIA SIN FINES PREFIJADOS



La obra de Heidegger tiene mucho que ofrecerle a la psicología social de los tiempos recientes, sostiene Sloterdijk, aunque el proyecto de ontología existencial que domina el primer plano de *Ser y tiempo* no permite adivinarlo a simple vista. Las Lecciones del semestre de invierno de 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*) en las que se discuten el aburrimiento, la falta de verdadera convicción y de entusiasmo, la dispersión sin sentido de finalidad combinadas con la inautenticidad explicada en *Ser y tiempo*, no dejan lugar a dudas sobre la contribución de Heidegger a la formulación de un diagnóstico acertado de los tiempos a la sazón presentes. "Estos textos describen la situación existencial de gentes que han caído fuera de toda historia dotada de sentido. Si uno existe hoy día, enseña el nuevo realista filosófico, uno choca en todas partes con la pura facticidad y se ve expuesto a la atmósfera brumosa y a la mundanidad del ente en su conjunto". "El rasgo fundamental del tiempo, el que nos impregna de la manera más completa, es la ausencia de toda orientación capaz de obligar" (PH 161, 164). Heidegger es, en varios respectos importantes aunque limitados, autor de una obra moderna. Tal vez su vasta influencia en el mundo entero tenga que ver con que les reveló a muchos discípulos y lectores ciertas maneras de pensar que les permitieron desprenderse mentalmente de un pasado que ya no calzaba bien con su experiencia de las cosas. O que se reconocieron en la descripción del hombre desorientado e incapaz de dejarse poseer por una idea, una causa, un meta alta y poderosa capaz de poner a ciertos hombres a su disposición. Heidegger y Sloterdijk se valen de la palabra *Ergriffenheit* para designar esta carencia; los modernos ya no se dejan tomar

por ningún dios, como aquellos a los que originalmente alude la palabra griega entusiasmo que hemos conservado en una versión debilitada y cabalmente profana.

Además de la descripción del hombre actual mencionada arriba, otro de los servicios modernizantes del pensamiento heideggeriano consistiría, según su discípulo crítico, en sacar las consecuencias del consejo de Nietzsche: es preciso aprender a pensar más allá del bien y del mal. Sloterdijk cree que este no era solo un buen consejo sino bastante más que eso: ponerlo en práctica estaría convirtiéndose en nada menos que la condición necesaria para comprender ahora la propia época histórica. En *Zorn und Zeit* ("Ira y tiempo" de 2006, p. 89) ejercería ascéticamente el pensar amoral reclamando, por ejemplo, que el concepto de 'destrucción' de *Ser y tiempo* cumple con aquella exigencia nietzscheana de situarse más allá del bien y del mal. Pero ¿es verdad que Heidegger representa tal manera de pensar? En cierta medida lo es, en otras, me parece que no. En favor de su manera de ver señala Sloterdijk que *Ser y tiempo* describe el ser y la actividad del hombre con total prescindencia de los conceptos morales heredados y, en algunos sentidos, aquello que la obra propone estaría pensado contra las morales heredadas y sus principios. Más que solo dejar de lado los temas e ideas preferidos del siglo XIX, Heidegger resulta ser su crítico más severo, cree Sloterdijk.

La idea de autenticidad (*Eigentlichkeit*) de la propia existencia, la única proposición "moral" de *Ser y tiempo,* no está dirigida en ningún respecto hacia el bien. No se trata ni del propio bien ni del de los demás. En general, el altruismo, un contenido principal de las éticas tradicionales de la obligación, falta del todo en el

pensamiento heideggeriano. En cambio, la autenticidad parece expresar, entre otras cosas, una característica sed moderna de simplicidad, una preferencia por lo primitivo-moderno: lo elemental, lo primigenio pueden hacer más de algo para salvarnos de la perversa complicación civilizada, y ayudarnos a derrotar a lo derivado, tardío y gastado, mejor que cualquier otro recurso moral tradicional. Sloterdijk sostiene que la teoría heideggeriana de la muerte propia representa la crítica más radical que se ha hecho de las ideas del siglo XIX. En la situación entonces actual, pensaba Heidegger y, ciertamente, todavía en la nuestra, agrega Sloterdijk, experimentamos una presión social extraordinaria destinada a evitar que nuestra angustia y miedo de la muerte se manifiesten. La propia muerte será el único fin compatible con una existencia ocupada primordialmente de sí misma.

Muchos lectores de Heidegger suelen asociar la modernidad del pensador señalando algunos rasgos obvios de su actitud. En política se dejó arrastrar, sin pensarlo, según sus críticos, por la marea del día. También Sloterdijk hace las siguientes consideraciones sobre los nexos de Heidegger con la cultura de su tiempo: "No en vano es Heidegger un contemporáneo del *Bauhaus*, de las nuevas maneras de habitar, de los comienzos del urbanismo, de las viviendas sociales, de la teoría de la colonización (*Siedlung*) y de las primeras comunas agrícolas. Su discurso filosófico toma parte secretamente en la problematización de los sentimientos del habitar, del mito de la casa, del mito de la ciudad. Cuando habla de la falta de hogar del hombre actual (*Unbehaustheit*) no se trata de algo arbitrario traído por los cabellos que el incorregible provinciano siente frente a las formas de la vida de la gran ciudad moderna. Sino que es direc-

tamente la descalificación de la utopía constructora de viviendas, constructora de ciudades, de nuestra civilización... El provincianismo de Heidegger carece de comprensión para ello" (KZV I 386).

La discusión generalizada de la importancia de la vivienda y del ambiente en que trascurre la vida humana tiene una presencia indudable entre las preocupaciones del filósofo. El carácter inhóspito de las grandes ciudades, al que el pensador contesta con una declaración de que es preferible quedarse en la provincia y, aún mejor, habitar una cabaña en el bosque, es una respuesta que tiene en cuenta también las monstruosidades producidas por la violencia política y por los bombardeos bélicos de las urbes de la época. Estos argumentos, cuando son usados para probar la comprensión que el filósofo tiene de su tiempo y la postura que adopta ante él, son, a primera vista convincentes por el contraste con el desdén y la antipatía del pensador hacia lo moderno en general. Pues estos sentimientos de rechazo son tan determinados y poderosos, que los raros momentos de concordancia de Heidegger con algunos fenómenos contemporáneos tienden a desaparecer detrás del ataque constante del que hace objeto a su propia época.

En lo que se refiere a las ideas centrales del análisis de la existencia humana, para Heidegger no hay nada tan perverso, como el mortal que no se permite afrontar a la muerte que con absoluta seguridad lo espera. Quien evita la noción de su propia muerte tenderá a impedirle a otros, en la medida de sus posibilidades, que la mencionen en voz alta. En agudo contraste con otras épocas, la fuga ante la muerte y su enmascaramiento caracterizan al presente. Lo que, como *memento mori*, fue la principal oportunidad de meditación sobre sí para una

humanidad religiosa, termina por convertirse en lo que la cultura vigente de la distracción se dedica a esquivar. Contra el ocultamiento de la muerte, Heidegger propone a todo mortal que la tome como el único fin legítimo al que dirigir su existencia. La autenticidad del existente tendrá en su 'ser hacia la muerte' (*Sein-zum-Tode*) la orientación que lo preservará de caer en la ocupación exclusiva con las cosas mundanas que tienden a invadir la existencia toda, ocupación y preocupación que le ayudan a los inauténticos distraerse de su propia mortalidad. "El anticipar la muerte resulta ser la posibilidad de comprender el poder ser más propio y extremo, es decir, la posibilidad de la existencia auténtica" (SuZ §53). "La mencionada comprensión tiene la forma del proyecto de existencia (*Entwurf*) que se conduce, no de acuerdo a un plan pensado, sino a partir de las propias posibilidades de ser sí mismo", dice Heidegger (SuZ §31).

Sloterdijk piensa que la descripción fenomenológica de la existencia humana le reveló a Heidegger que esta carece de fines predeterminados o de propósitos que se le imponen al existente desde fuera. Aparte del ser arrojado en el mundo o caída original, y de la muerte, el existente, en cuanto capaz de decisiones voluntarias, es libre en el sentido de que puede darse sus propósitos o fines ateniéndose a sus preferencias y resoluciones fácticas. Fuera de la autenticidad ligada a la propia muerte, la analítica heideggeriana se abstiene de recomendar propósitos: cada existente se decide por sus posibilidades de ser mientras vive. "No dice nada bueno sobre la relación de la filosofía de la existencia con la existencia real, si a la primera solo se le ocurre proponer la 'muerte propia' cuando se le pregunta qué es lo que tiene que decir sobre la vida real. En verdad dice que no

tiene nada que decir", sostiene Sloterdijk (KZV I 391). La muerte, en cuanto fin de todas las posibilidades del existente, señala el término del ejercicio de la voluntad. Pero, esta perspectiva de la vida humana es, por adoptar el punto de vista de la autodeterminación, radicalmente moderna: representa ya, aunque formulada a finales de los años 20 del siglo pasado, al individualismo postmoderno que, de acuerdo con Sloterdijk, está todavía diseminándose por todo el mundo junto con el proceso de la globalización terrestre.

¿Era preciso elegir a la muerte para darle un sentido de dirección a la existencia durante su despliegue temporal? ¿Desempeña la muerte alguna función particular, irreemplazable, en relación con la vida, consiguiendo totalizarla, dándole al tiempo existencial lo que precisa para organizarse como un todo? Sloterdijk niega que la muerte sea lo único capaz de llevar a cabo estos servicios. No hay ninguna necesidad de interpretar el tiempo existencial como ser-hacia-la-muerte, como propuso Heidegger en *Ser y tiempo*. Al pensar le importa el *Ganzsein-können*, la posibilidad de la existencia de ser entera, la cual no depende en lo más mínimo de que el individuo medite sobre la propia muerte para estar seguro de que está dirigido hacia algo que incondicionalmente tiene por delante. El *Dasein* podría orientarse de igual manera, sin dejar de ser entero, cubriendo el trecho entre la ofensa y la venganza. "De una tensión de este tipo, dirigida hacia el instante decisivo, surge el tiempo existencial; y esta fundación de un ser-hacia-el-propósito (*eines Seins-zum-Ziele*) es más poderosa que cualquier vaga meditación heroica del final. La existencia, cuando tiene ira, no tiene la forma del correr anticipado hacia la propia muerte sino la de dar por descontado un irrenun-

ciable día de la ira. Sería preferible hablar de un correr anticipado hacia la satisfacción" (ZZ 97-98).

El carácter abierto del *Dasein* para el mundo (*Weltoffenheit des Daseins*; también *Erschlossenheit*), o la condición extática del existente (SuZ §29) ofrece siempre más posibilidades que las que los hombres singulares o los grupos humanos pueden tomar para sí mediante su decisión y su dedicación, agrega Sloterdijk a los conceptos heideggerianos sobre la anticipación del término de las posibilidades de la existencia. La variedad y riqueza de lo real se ofrece en demasía a la vida extática y este exceso puede resultarle peligroso al individuo: "los hombres tratan de bloquear lo nuevo y establecerse en lo viejo, lo firme, lo siempre igual", declara Sloterdijk (NG 206). Heidegger habría comprendido cuáles fueron los factores que contribuyeron a que la humanidad europea rechazara a lo largo de su historia las novedades peligrosas derivadas de la apertura del mundo. Intuyó acertadamente que la metafísica griega clásica desempeñó una función defensiva. Buscó disminuir el riesgo de la apertura del mundo, tal como antes hizo el mito, con el cual la metafísica siguió estando funcionalmente emparentada a pesar de su porfiada repulsa del mismo. Pero la metafísica se valió de otro método: la reducción de las multiplicidades fluctuantes a la llamada esencia. Se esperaba de esta operación que consiguiera detener, de una vez para siempre, al proceso en el ser, incluyendo la superabundancia en la unidad. Los conceptos de 'esencia' y de 'sustancia' sirvieron justamente para subordinar el movimiento a la inmovilidad y domar la riqueza fáctica de los incalculables procesos de la vida y de la historia, mediante la repetición controlada por la forma originaria. "Los verdaderos filósofos son, desde

entonces, los sofistas de lo eterno. Bajo la presión de lo descubierto por su intuición buscó Heidegger nuevos caminos que prepararan una constelación más auténtica y menos marcada por el rechazo, entre el 'pensar' y el 'acontecimiento' (*Ereignis*). Lo que designó como 'ser' es el exceso (*Überschuss*) de lo que ha de venir, de lo que todavía será descubierto, de lo que será dicho más allá de cuanto hasta aquí ha venido, se ha descubierto, se ha dicho. Corresponder a este descubrir y a su exceso no descubierto aún: eso es pensar el ser de la manera adecuada" (NG 206-207).

No discutimos aquí la interpretación que propone Sloterdijk del ser de Heidegger, aunque la obra de este no deja duda alguna sobre la estrecha 'relación' o, tal vez, la escondida identidad, entre el ser y la verdad que el discípulo da por descontada en las páginas citadas. La larga cita anterior de Sloterdijk tiene como propósito llamar la atención sobre la riqueza de posibilidades que el mundo abierto le ofrece a la existencia, la correspondiente libertad de elegir entre posibles que corresponde al *Dasein*, y los peligros que amenazan a esta confluencia de lo que carece de directivas preestablecidas frente a la abundancia de las posibilidades fácticas disponibles. Para Sloterdijk este es precisamente el planteamiento heideggeriano que le confiere a la obra del maestro, *malgré lui*, cierta notable modernidad. El hombre está de hecho expuesto a la riqueza inagotable de los posibles entre los que ha de elegir debido a su apertura al mundo y a la inmensa variedad de lo que ofrece. Y, por último, es preciso tener en cuenta que la diversidad actual del mundo no es nunca toda su diversidad. La experiencia del mundo no puede dejar de concederle a una permanente capacidad de sorpren-

dernos con lo hasta ahora desconocido, que no se agota nunca, sugiriendo así su ilimitación. Heidegger lo sabe y lo dice así, pero no consiente en dirigir a la existencia libre fijándole metas supuestamente "naturales", como habían hecho el mito y la metafísica antiguos. La deja librada a sí misma, sin fines, y con solo su muerte al final de todas sus posibilidades. Sloterdijk comenta: "La peculiaridad de los tiempos nuevos consiste en que, después del giro hacia el mundo copernicano, el sistema de inmunidad que ofrecía la bóveda del cielo de repente ya no sirve para nada. La modernidad se caracteriza por la producción técnica de sus inmunidades y por ir independizando crecientemente a las estructuras de seguridad de las invenciones poéticas, teológicas y cosmológicas [del pasado]" (S I 25). Lo que Heidegger aporta, entonces, para clarificar la postura del hombre moderno en el mundo, es el reconocimiento de que carece de guías y de fines predeterminados. Su filosofía, moderna también en este respecto, no pretende ofrecerle las direcciones que le protejan de la posibilidad de errar y de destruirse. El existente tendrá que valerse por sí mismo, en eso reside su peligrosa voluntad, que puede tanto socorrerlo como arruinarlo.

Valiéndose de una idea de libertad social o colectiva que difiere considerablemente de la de Heidegger, Sloterdijk procede a extender a la vida de la comunidad humana la facultad de decidirse entre las opciones reveladas a la experiencia, compartida con los demás, del mundo abierto. Piensa que los hombres, en cuanto miembros de grupos, tienden a hacer opciones favorables a su tipo de vida. En esta versión histórico-antropológica, la libertad carece del condicionamiento moral-ontológico (*freisein für*) que le pone Heidegger: "El

Dasein es la posibilidad de ser libre para poder ser más propiamente sí-mismo", sostiene *Ser y tiempo* (§§40-41). Para Sloterdijk ni la anticipación de la propia muerte ni la angustia del existente ante la posibilidad de perderse en el mundo, preceden y controlan el ejercicio de la decisión libre. Pero no hay que olvidar que, de acuerdo con Heidegger, si faltan la anticipación de la propia muerte y la comprensión del mundo del existente a partir de sus posibilidades de ser más propias, la existencia humana carece de decisión libre determinada (*Entschlossenheit*). Es el caso de la existencia caída en el mundo, que está dominada por lo manipulable y por la cháchara que lo comenta continuamente; al punto de que a ella le falta del todo la revelación de la posibilidad de ser sí misma o auténtica. "Ciego para las posibilidades, el *Man* [o existente cualquiera] no consigue repetir lo ya sido...", sostiene Heidegger. El drama individual de la angustia por la propia autenticidad que le inspira el estar-en-el-mundo al existente heideggeriano, no pertenece al enfoque antroplógico e histórico-cultural de Sloterdijk en cuanto pensador contemporáneo.

Sloterdijk reconoce que la capacidad de decidir por sí misma de la existencia singular, como la presenta *Ser y tiempo*, es una idea moderna, pero no está interesado en seguir pensando a partir de la existencia solitaria que, según él, funda el análisis heideggeriano. La experiencia de la multiplicidad inagotable del mundo la hacen las comunidades de vida humanas y no los sujetos aislados. Esta experiencia está social y culturalmente dirigida, y es hasta cierto punto delimitada y conformada por la condición histórica del grupo. Hay muchos teóricos que considerarían que la limitación socio-cultural que establece Sloterdijk anula la libertad de darse fines; aunque

este es un error filosófico derivado de una noción hiperbólica de libertad individual, no se puede decir que el razonamiento de Sloterdijk sobre los posibles peligros que encierra el exceso de posibilidades abiertas a la capacidad de elegir sea directamente atribuible a Heidegger. El drama individual de la angustia por la propia autenticidad que le inspira el estar-en-el-mundo al existente heideggeriano es ajeno al enfoque antropológico e histórico-cultural del pensador contemporáneo. Entre ambos pensadores se produce, en este caso, un deslizamiento del sentido de las palabras. Podemos comprender este cambio de sentido si lo abordamos como una transformación que a la vez separa a los dos filósofos y los pone en relación. Este enfoque, que cuenta con que los conceptos en uso a menudo carecen de la constancia y la fijeza sugeridas por la identidad de las palabras que los nombran, ofrece algunas sugerencias interesantes acerca del proceso de la recepción de la obra de un filósofo por otro que lo sucede en la historia. La repetición del mismo vocabulario, generación tras generación, no permite concluir que los sucesores piensan de la misma manera que sus antecesores.

En una filosofía de la existencia, como la que resulta del admirable análisis que Heidegger practica en *Ser y tiempo*, los fines de la acción y de la voluntad quedan hondamente comprometidos por el proyecto de ser ligado a las posibilidades propias por las que el existente se decide resueltamente. Aunque el filósofo no formule una moral en el sentido heredado del término, lo que está en juego a propósito de las posibilidades del existente es el ser propio del *Dasein*. No es la ausencia de una moral expresa lo que echa de menos Sloterdijk en la primera obra de Heidegger, sino la amoralidad

declarada de la existencia sometida a análisis. "Cuán profundo llega el sistemático amoralismo de Heidegger se muestra en su reinterpretación del concepto de 'conciencia moral' (*Gewissen*). Construye, de manera a la vez cuidadosa y revolucionaria, una 'conciencia moral sin conciencia' (*ein gewissenloses Gewissen*)". La conciencia moral valió, en los siglos de la historia europea pasada, como una instancia interna que solía decirnos lo que eran el bien y el mal. Pero Heidegger la sustituye por una conciencia vacía que no enuncia nada. "La conciencia moral habla exclusiva y sostenidamente en el modo del guardar silencio" (SuZ §56, p. 273).

Aquí vuelve a aparecer, sostiene Sloterdijk, la persistente figura característica del pensar heideggeriano, la intensidad que no dice nada. Mas allá del bien y del mal no hay otra cosa que el silencio sonoro (*das laute Schweigen*), la conciencia intensiva que no juzga, que se limita, despierta, a ver cuál es el caso (*was der Fall ist*). La conciencia moral, (*Gewissen* en alemán) entendida antes como una instancia ética con contenido, se acerca ahora al puro ser-consciente (*Bewusstsein* en alemán). "La moral, como participación en convenciones y principios sociales, solo concierne al *Man*. Como dominio del sí mismo auténtico sólo queda la sola conciencia decidida... En un curso patético de pensamiento descubre Heidegger que esta conciencia sin conciencia contiene un llamado que nos interpela; es 'un llamado a ser culpable'. ¿Culpables de qué? No hay respuesta. ¿Es que la vida 'auténtica' es, entonces, culpable a priori ? ¿Vuelve aquí secretamente la doctrina del pecado original? En tal caso habríamos abandonado el moralismo solo en apariencia" (KZV I 393-94). Como ya hemos dicho antes, la importancia de la obra de Heidegger como crítica

de las teorías morales utópicas del siglo XIX depende, según Sloterdijk, de su concepción de que la vida humana carece de fines determinados preestablecidos que la sujeten a la realización de prácticas obligadas al servicio de aquellos fines. La falta de tales propósitos preestablecidos abre la posibilidad de la libre autodeterminación.

Llevando a cabo lo que llama la desmitologización de la filosofía práctica, Sloterdijk llega a una conclusión crítica que lo sitúa cerca de Wittgenstein en materias morales. Según él, la filosofía práctica tiene que tomar conciencia del grado de su compromiso con el mito de lo activo. La conexión con el activismo y el constructivismo racionales la han vuelto ciega. "Debido a esta ofuscación, a la razón práctica se le hecho imposible ver que el concepto supremo de la conducta no es el hacer (*Tun*) sino el dejar de hacer o el dejar hacer (*Lassen*), y que la conducta no alcanza su máximo cuando reconstruye las estructuras de nuestra actividad sino cuando penetra en las relaciones entre el hacer y el dejar. Toda actividad está inscrita en la matriz de lo pasivo; toda acción de disponer de algo está referida a la masa estable de aquello de que no se puede disponer. Todo acto de cambiar es portado por la permanencia confiable de lo que no cambia; y todo lo calculado descansa sobre la base indispensable de lo espontáneo incalculado" (KZV II 939). Nuestra subjetividad activa, sigue Sloterdijk, está inmersa en una región no activa de la que no disponemos para propósito alguno. "Toda subjetividad, competencia, activismo e ilusiones activistas, son portadas por esta región profunda y, por verdadero que sea que nuestra actividad nos pertenece esencialmente, a pesar

de eso, en el fondo, ella tiene la estructura de un dejar-se-hacer (*Sich-Tun-Lassens*)" (KZV II 939-40).

Citemos, una vez más, dice Sloterdijk, a nuestro testigo antiguo, el *clochard* iluminado, Diógenes de Sinope, quien "alababa a aquellos que habían de casarse y no se casaban, a los que debían navegar y no navegaban, a los que estaban a punto de actuar políticamente pero no lo hacían, a los que deseaban criar niños y no lo emprendían, a los que se preparaban para entrar al servicio del señor pero se abstenían" (Diógenes Laercio, 6.29.1-7). Si no hacemos nada, no habrá un tigre en marcha del que nos cueste apearnos. Quien puede abstenerse no es arrastrado por proyectos que se han independizado; el que practica la abstención no cae en automatismos desatados que continúan desarrollándose por sí solos. En el sentimiento del mundo de este hombre hay un enigmático componente oriental, que lo acompaña desde el remoto rincón del Mar Negro donde nació, a la metrópolis occidental de Atenas. "Debido a que Diógenes ponía, como se suele decir, 'la naturaleza contra la ley', anticipaba el principio de la autorregulación y limitaba las intervenciones activas a una medida 'natural'. Penetrado por el florecer espontáneo de las estructuras, confiaba en la entelequia y rechazaba los 'proyectos'" (KZV II 941).

Heidegger recomienda la dejadez o el desasimiento como actitud ante la técnica durante el período histórico del dominio irrestricto de la razón calculadora. Pero la *Gelassenheit* o desasimiento no es para él un principio moral generalizable. En primerísimo lugar porque la práctica de la dejadez no depende de la decisión unilateral del individuo singular. Será una posibilidad suya solo en el caso de que el ser se la conceda desde sí, de

acuerdo con Heidegger. Pues pasar por iniciativa propia de la existencia caída al desasimiento no está disponible ni para todos ni para nadie en particular. Se necesita del auxilio de aquello que queda fuera del alcance práctico del *Dasein*. Será necesaria la gracia, en el sentido agustiniano del término, esto es, una intervención que, desde el punto de vista de la libertad humana, queda más allá incluso de la voluntad resuelta, reconocida por Heidegger como el único asomo de libertad accesible al hombre. Desde que el joven Heidegger opone la caída en la inautenticidad a la autenticidad posible, se abstiene de señalar un camino claro que conduzca de una a la otra. Pues, como es obvio, la caída en el mundo invasivo y en la tiranía de la vulgaridad de los otros, ¿qué podría contrapesarla, compensarla, sino la muerte? Esta tendencia recorre la obra de Heidegger hasta el fin: las formas de compensación de la caída en lo mundano y en lo social son varias, pero son siempre pasivas y receptivas; en la obra tardía culminan en que la existencia ya no debe querer ninguna otra cosa que entregarse dejadamente al "acontecimiento" (*wo die Existenz nichts anderes wollen soll als ihre gelassene Uebereignung an das 'Ereignis'*—NG 69). Basándose en esta fuga de alternativas de compensación que ofrece la obra heideggeriana para contrarrestrar en cierta medida la caída en el mundo y en la sociedad, se ve que ninguna de ellas depende de iniciativas libres del existente. Por eso Sloterdijk acusa a Heidegger de haber recuperado la idea agustiniana de gracia divina y haberla introducido en la filosofía del siglo XX bajo apariencias que pretenden estarse refiriendo a otra cosa.

Comparando con la condición del hombre antiguo, la privación de recursos propios que pudieran hacer las

veces de fines de la conducta, de metas del ir viviendo, que caracteriza al *Dasein*, dice Sloterdijk: "El gran pensamiento de la antigüedad esta enraizado en la experiencia de una entusiasta dejadez (*Gelassenheit*), cuando, en la cima de lo pensado, el pensador se aparta al lado, y se deja penetrar por 'el mostrarse' de la verdad. La apertura humana para eso que hoy llamamos, compasiva y nostálgicamente, 'razón objetiva', se basaba, para los antiguos, sobre la 'pasividad cósmica', y sobre la observación de cómo el pensar radical podía superar su inevitable atraso en relación con el mundo encontrado y llegar a situarse, gracias a la experiencia del ser, a la misma altura con el 'todo'. Esto desemboca en las audaces locuras clásicas de la razón-universal o del logos, el cual, para hablar con Heidegger, se deja dar por el ser mismo lo digno de ser pensado" (KZV II 941).

El hombre moderno actúa tanto real como imaginariamente sobre las cosas y sobre sí mismo, y esta acción obtiene resultados reales e imaginarios considerables en ambos frentes. ¿Cómo – pregunta la historia antropológica – alcanzó esta eficacia? Es bueno, piensa Sloterdijk, partir una vez más del principio accesible a un pensamiento que no quiere ni presuponer lo que explica ni recurrir a entidades incomprobables que escapan a todo control teórico. Este principio proporciona la hipótesis según la cual el hombre es un producto no terminado, abierto a toda clase de cambios. "Nosotros agregamos que no sabemos quién o qué es su productor" (NG 167), dice Sloterdijk. Esta ignorancia es importante pues evita la tentación de plantear el problema del origen y la posibilidad del hombre. Las respuestas tradicionales al supuesto problema no pasan de ser engañosos juegos gramaticales. Todas operan con el esquema "X produce

Y" pero presuponen que el producto precede al productor. "El hombre sólo podría producir al hombre si ya fuera hombre antes de llegar a ser hombre; similarmente, Dios producirá al hombre si ya lo conoce antes de hacerlo. Estas falacias pueden tener sentido, dentro de ciertos límites, en el caso de los llamados sistemas autopoiéticos, considerando que el hecho humano no es un sistema sino un suceder histórico; pero bloquean cualquier investigación más profunda. En el caso de un análisis onto-antropológico debemos comenzar con una situación decididamente prehumana, en la cual el resultado no esté presupuesto de manera latente o explícita" (NG 167). El hombre no sale de pases mágicos ni tampoco de la mano del Creador omnisciente. Es el producto de una producción que no es ella misma un hombre y que tampoco es algo intencionalmente efectuado por hombres. El hombre no era todavía lo que llegaría a ser, antes de serlo. De lo que se trata es de describir el mecanismo antropogenético y de aclarar que definitivamente opera pre-humanamente y no humanamente; además, se trata de establecer que bajo ninguna circunstancia debe ser confundido con la productividad de un sujeto eficaz de naturaleza divina o humana.

Los propósitos o fines que se le pueden atribuir a la existencia humana están ligados tanto a las expectativas de los agentes vivos como a un pasado de la humanidad que es tan oscuro como lejano. Muchas de las condiciones y circunstancias que ejercieron su tiranía sobre los hombres ya no están presentes y a la vista para cualquiera: el prehistoriador puede buscarlas y encontrar que ya no están disponibles para ser estudiadas de cuerpo presente. Las reemplazará por suposiciones razonables en la medida en que no pierda de vista que la acción

observable de que son capaces los hombres de una época tardía no depende solo de una libertad sin limitaciones de la que quisiera disponer, sin mérito propio, el heredero de sus antepasados. La alternativa a aquella suposición es la especulación razonable que recurre a la imaginación de situaciones muy diversas de las de la época vigente, pero trata de mantenerlas apartadas de las mitologías halagüeñas producidas por un pasado que tal vez las engendró movido por necesidades que han perdido su poder sobre una actualidad nada inclinada a contentarse con explicaciones obviamente destinadas a compensar fracasos y consolar dolores. El hombre moderno ha llegado a ser regalón o consentido (*verwöhnt*) gracias a sí mismo. Piensa que la sociedad de la abundancia a la que pertenece es una obra de arte colectiva que debe seguir progresando para abarcar cada vez un número mayor de personas a las que el proceso de regaloneo satisfaga cada vez más completamente. El fin del proceso de quien se va regaloneando progresivamente, con el que la persona estaría dispuesta a colaborar, se le presenta a los contemporáneos como lo que Sloterdijk llama 'la regalía integral'. "El regaloneo integral [o estado de regalía total] puede ser definido como una amalgama de una libertad que ya no tiene que luchar con una seguridad sin estrés y una renta independiente de su capacidad de rendimiento" (S III 805).

X

DAS MAN, O EL CUALQUIERA

En el ensayo *Die Verachtung der Massen* ("El desprecio de las masas: Ensayo sobre las luchas culturales en la sociedad moderna"), Sloterdijk subraya el carácter polémico de la representación heideggeriana del vulgo. El personaje del *Man* estaría destinado a cuestionar la ideología espiritualista de Hegel, sostiene. Pero, como la existencia para Heidegger es el escenario inescapable de una división entre los que caen en la vulgaridad de las "maquinaciones" exteriores y aquellos que se elevan hasta el cuidado y el pensar del ser, resultaría que el reconocimiento del cualquiera que todos somos casi todo el tiempo incide en la historia del desprecio hacia el vulgo. "Aquello que a su retratista le llama más la atención en el cualquiera, es que carece de todos los rasgos en los cuales se haría manifiesto lo peculiar, lo radicalmente individual e insustituible de una existencia resuelta a ser sí misma" (VM 59). Heidegger dice: "Cada uno es el otro y ninguno es él mismo" (SuZ, pp. 126-28). El sometimiento a los otros establece imperceptiblemente su dictadura sobre cada uno, de acuerdo con Heidegger, sin hacerse notar por quien queda sometido. La dimensión pública de la vida social encubre todo y puede ocultar lo encubierto debido a que se trata de lo conocido y accesible a todo el mundo. Sloterdijk concluye que la astuta evocación heideggeriana del cualquiera, concebido como estructura de todas las existencias sin excepción, extiende, sin decirlo de esta manera, el desprecio tradicional de las masas al hombre en general. "La pérdida de lo propio (*Enteignung*) precede a todo movimiento hacia la autenticidad y lo mío de cada uno. Bajo estas premisas tiene que aparecer el desprecio como un existencial, que queda inscrito (*eingeprägt ist*) en la existencia

como tal, debido a que ella no puede ser, para comenzar, otra cosa que un ser caído con otros caídos (*verfallenes Mitsein mit verfallenen Anderen*). En el cualquiera, el otro vulgar tuvo ya la ventaja sobre el sí-mismo auténtico que, virtualmente, podría tornarse distinguido. Resulta, por tanto, que al comenzar es imposible para los hombres no ser despreciables, no ser cualesquieras, no vivir distraídamente bajo la dictadura de los nadie (*die Niemands-Diktatur*), debido a que todos al principio llegamos a nosotros mismos como cualesquieras y seguimos siéndolo regularmente" (VM 60-61).

Dicho esto en general sobre el *Man* heideggeriano, Sloterdijk va a ofrecer, en varios de sus escritos sucesivos, dos lecturas diferentes del cualquiera de *Ser y tiempo*. Por una parte explicará el "concepto" siguiendo de cerca la exposición de esta obra, en la que se lo presenta como una dimensión ontológica fundamental de todo *Dasein* arrojado en el mundo y ocupado con este y por este. Debido a que Heidegger piensa que la autenticidad existencial ha de ser conquistada, el cualquiera, la condición humana inauténtica, cotidiana, domina no solo el punto de partida del despliegue temporal del *Dasein*, sino que caracteriza, en principio y en la mayoría de los casos, a todos los humanos por igual de manera definitiva. Para la mayor parte de las existencias, que no sobrepasan tal condición, ella se convertirá en su modo de ser permanente. Ser un cualquiera es una estructura formal de existencias señaladas por la indeterminación que resulta de su falta de identidad propia. Quien no tiene nada propio suyo tampoco puede ser alguien determinado.

La otra interpretación que Sloterdijk propone del cualquiera, lo considera no ontológica sino histórica-

mente, como el hombre característico de las grandes ciudades actuales, de la modernidad en general y de la época de Weimar o modernidad alemana, en particular (KZV II 699-710). Este enfoque separa al *Man* heideggeriano del programa teórico de *Ser y tiempo* y lo acerca a los esquemas tipológicos que Sloterdijk expone en *Esferas*, su obra sistemática. El filósofo cree reconocer en la figura anónima, deficiente, del hombre que no es sí mismo sino que es como todos los demás, una acertada intuición heideggeriana del carácter epocal y cultural del hombre genérico de los tiempos modernos. Esta segunda lectura del *Man* abandona el plano del análisis fenomenológico fundamental de la existencia humana, para trasladarse al del diagnóstico del presente que es parte del esquema histórico-universal que interesa como tarea, no a Heidegger, sino más bien a su sucesor Sloterdijk. Por ejemplo, en el "Gabinete de los cínicos" de este último (KZV I 294 ss.), el autor declara que los cínicos estudiados en este libro temprano no son individuos sino tipos, esto es, caracteres epocales y sociales. Aquí me refiero primero a la crítica del sentido ontológico del cualquiera o *Man*, que considera el uso literal del término, y luego a la interpretación histórica, que dice tanto sobre Sloterdijk como sobre Heidegger, a pesar de que el tema como tal pertenece a la obra de este.

1. El sentido exclusivamente ontológico del cualquiera.

El *Man*, según su intención ontológica, se caracteriza por ser un existencial indeterminado (KZV I 370), afirma Sloterdijk. Ser cualquiera, en efecto, es, en pri-

mer lugar, carecer de contenidos propios, exclusivos, diferenciadores; es ser, en todo respecto, como todos, uno cualquiera entre otros. En varios sentidos, sostiene Sloterdijk, Heidegger no logra lo que se propone cuando asocia el carácter caído en el mundo y despersonalizado de la existencia cotidiana, con la inautenticidad del existente. Pues trabaja ambiguamente con una negatividad positiva (SuZ § 9), con una enajenación (*Entfremdung*—SuZ § 38) que es a la vez propia de todos y parte inevitable de cada existencia. Lo que es de todos es también mío, pero como siendo como todos no tengo nada mío, resulta imposible distinguirme de otros por esta vía. Con la consecuencia de que resultará imposible distinguir objetivamente entre ser auténtico y ser inauténtico; en *Ser y tiempo* falta todo criterio que permita juzgar a cierta persona a partir de esta diferencia que debiera ser filosóficamente decisiva. El mismo cualquiera ignorará lo que él es: "Heidegger observa irónicamente que el cualquiera disfruta de la opinión de que lleva una vida verdadera y plena, en circunstancia que se ha precipitado sin reservas en el tráfago del mundo" (KZV I 378). Para la propia existencia, la separación entre las alternativas ontológicas, si las hubiera, solo se produciría en cada caso a propósito de la relación que el existente tiene con la propia muerte, la cual, por otra parte, no se traduciría ni siquiera para ella en una experiencia estable actual, mientras el existente sigue viviendo, como no puede menos, entregado a sus ocupaciones cotidianas como todos.

Pues ser nadie (*Niemand*), ser el término medio, redunda en el aplanamiento de todas las posibilidades de ser, este es el carácter existencial negativo del cualquiera (SuZ §§ 25-27). Con la consecuencia de que el análisis de

la existencia caída inauténtica deja al existente privado de todo propósito que pudiera comprometer su fidelidad empeñosa: se trata de un estar aquí sin fines (*Zwecke*) propios, excepto el de la muerte. Además, su autor deja al lector de *Ser y tiempo* con un distingo formal falto de contenido que no desempeñará ninguna función aclaratoria dentro del discurso teórico del libro. Ser cualquiera es existir de manera vacante, perdida y para nada. No obstante, en contraste frontal con estas privaciones, Heidegger introduce en su libro la idea de "la existencia resuelta (*Entschlossenheit*) [que] significa dejarse-llamar desde el estar perdido en el *Man*" (SuZ § 60).

La ontología fundamental heideggeriana, sostiene Sloterdijk, quiere separarse tajantemente, cortar todos los lazos con la filosofía de la cultura o la filosofía de la vida, que no consiguen sino prolongar lo que fue el siglo XIX para la disciplina, según la convicción de Heidegger. Situándose más allá de la metafísica, de la moral pasada y vigente, de la tradición olvidadiza del ser, este filósofo procede a negarle todo alcance sustantivo, práctico o crítico a sus disquisiciones ontológicas sobre la cotidianeidad ordinaria. Sloterdijk comenta: aunque la filosofía trata por primera vez aquí, en *Ser y tiempo*, de lo banal, la habladuría, la ambigüedad, la caída en lo mundano, y el haber sido arrojado en el mundo, ella moviliza todo el aparato formal de una larga tradición de "teoría superior", para referirse a lo más obvio y natural, a la existencia consuetudinaria de los hombres. Los análisis que se hacen, supuestamente, con una "intención puramente terminológica" (SuZ § 9) se mantienen en un terreno exclusivo, ajeno tanto a la filosofía del pasado como a las aspiraciones y sudores de la vida diaria. "Cuando Heidegger expone sus

análisis de *Ser y tiempo*, que hacen época, ...el haber-sido-arrojado-en-el-mundo accede por primera vez a la palabra de una manera que permite, de ahí en adelante, desterrar el prejuicio originario de toda filosofía anterior, que consistió en la subordinación del conocimiento al ideal teórico. La 'existencia arrojada' de Heidegger, conceptualizó un modo de apertura preteórica del mundo, cuyo comprender (*Verstehen*) constituye un rasgo inevitable de la existencia en movimiento... como si la errática 'fuerza implantada en un ojo' de Fichte se hubiera transfigurado (*abgeklärt*) en un ser arrojado al que es intrínseco saber orientarse [en el mundo]." (WK 111). A esto Sloterdijk objeta: el mérito de haber superado un prejuicio filosófico multisecular queda desvirtuado debido a que la revelación heideggeriana de lo cotidiano encubre la posibilidad de que la existencia disponga de un saber previo u orientación elemental en el mundo. "El existir no es un movimiento oscuro que ha de esperar que una luz proveniente de la 'ilustración' le muestre el camino; es una ofensiva iluminada por sí misma aun cuando, en la mayoría de las ocasiones, de poca potencia lumínica y de alcance moderado" (WK 113; cf. KZV I 370).

Examinando el lenguaje empleado en *Ser y tiempo*, Sloterdijk observa que para pensar ontológicamente, para despejar la estructura de la existencia mediante un discurso asertivo, Heidegger, empeñado en evitar la terminología de sujeto y objeto, se precipita con considerable arbitrariedad lingüística en una jerga alternativa que, vista desde cierta distancia, no parece más feliz que aquella que quiso evitar. "La novedad de su lenguaje deja traslucir algo de la aventura de lo primitivo-moderno: una combinación de lo arcaico y lo tardío, un reflejo de

lo más temprano en lo de la última hora" (KZV, I 372). A propósito del *Man*, Sloterdijk se pregunta qué es ese extraño ser que Heidegger presenta bajo este nombre. A primera vista recuerda esas obras plásticas modernas que no representan ningún objeto identificable y cuya superficie brillante impide que se les atribuya un significado determinado. Sin embargo, ellas son inmediatamente reales y concretas. Heidegger subraya que el *Man* no es una abstracción, algo así como un concepto universal que abarque a todos los yo. Quiere más bien relacionarlo, a modo de un *ens realissimum*, con algo presente en cada uno de nosotros. "Existe, pero detrás de ello no hay nada. Está ahí como la moderna plástica no figurativa: real, cotidiano, una parte del mundo; pero no apunta jamás a una persona propiamente tal, a una denotación efectiva. El *Man* es el 'neutro' de nuestro yo: no yo mismo, sino el yo de todos los días (*Alltagsich, aber nicht ich-selbst*). Representa, hasta cierto punto, mi lado público, mi mediocridad" (KZV I 372-73).

2. El cualquiera y la modernidad.

Para apreciar hasta qué punto el cualquiera de Heidegger representa, según Sloterdijk, al hombre moderno, hay hacerse una idea de lo que entiende por moderno. La noción de modernidad recibe en su obra un tratamiento intensivo e incluso insistente. A propósito de los más diversos temas el filósofo procede a explicitar su concepción de los tiempos nuevos. Al punto de que se podría decir que el pensamiento de Sloterdijk está dedicado al mismo asunto que los autores interesados en los diagnósticos de la actualidad cultural, en un senti-

do amplio de la palabra. Si no fuera por la investigación sistemática contenida en *Esferas*, que se propone lograr la reconstrucción de una "historia esencial" de la humanidad, la preocupación por darle forma a una representación compleja del mundo actual podría ser designada como la tarea específica que el pensador decidió llevar a buen término. Para Sloterdijk, habría "modernidad" en Europa prácticamente a partir del Renacimiento. Véase, por ejemplo, el planteamiento central de su libro *Im Weltinnenraum des Kapitals* ("En el espacio interior del mundo del capital"), donde lo moderno incluye desde el siglo XVI hasta el período peculiar que se designa habitualmente como "postmodernidad", entendida, en este caso, como una modificación limitada de lo moderno. Esta amplitud de la época moderna depende de que el pensador la concibe como la culminación del proceso de unificación del globo terráqueo, esto es, como la entrada en la era de la globalización terrestre. Los inicios de la globalización están estrechamente ligados para Sloterdijk a los viajes de exploración y descubrimiento del globo por los navegantes y conquistadores ibéricos del siglo XVI. Como la progresiva unificación de la tierra define a los tiempos modernos, tenemos que atribuirle a Sloterdijk la noción, por otra parte bastante usual, de que lo moderno o sucede inmediatamente al renacimiento italiano, o, inclusive, que este ya forma parte de la época moderna.

La idea amplia de lo moderno obligará a este filósofo a proponer ocasionalmente divisiones internas del período para evitar una difusión excesiva de sus caracteres definitorios. En efecto, en más de una ocasión, Sloterdijk subdivide a la modernidad en modernidad y postmodernidad. Para distinguirlas propone una lista

de características específicas de esta última: "Reúne en sí al primer pluralismo, a la estimación positiva de la simulación, a la suspensión práctica de la pregunta por la verdad, al escepticismo civilizador, a la sustitución de los fundamentos por los efectos y al predominio de la aprobación externa sobre las exigencias internas" (GE 170-71). Le interesa, además, el contraste entre el entusiasmo esperanzado que inspiran en Europa la técnica temprana y la expansión territorial colonizadora, y el clima problemático que le insufla al viejo continente más tarde la dominación que la técnica y la ciencia ejercen tanto sobre el transcurso de la vida como sobre todos los ámbitos de la cultura, sometiéndolas a las presiones de una artificialidad aplastante y contranatural. Finalmente, Sloterdijk distingue también entre los primeros siglos modernos y los más próximos a su propia vida, a los cuales designa como "la hora de lo monstruoso" (*Tatzeit des Ungeheuren*) por la intensidad de la violencia, lo inaudito de las novedades y el alcance de las perversidades que los señalan. Tendríamos que estudiar en detalle estas y otras diferencias si el propósito nuestro fuera exponer la teoría de la modernidad de Sloterdijk. Pero aquí nos proponemos algo mucho más limitado, que es atender a las relaciones entre el análisis de la existencia del cualquiera concebida por Heidegger y un aspecto de la recepción del *Man* por Sloterdijk: ¿cómo ocurre que a este último le parece que el cualquiera representa una intuición acertada de la inferioridad característica del hombre de la época de la técnica olvidada del ser?

Hablando del cinismo antiguo y del actual, el autor propone en su *Crítica de la razón cínica* uno de sus varios criterios para fijar el límite temprano de la modernidad: "Apenas el distingo metafísico entre el bien y

el mal pierde su vigencia y todo cuanto es se presenta como neutral en sentido metafísico, entonces comienza de veras eso que llamamos la modernidad" (KZV I 356). Esta es la época que ya no es capaz de concebir una trascendencia moral y por eso es incapaz de distinguir con nitidez entre medios y fines. Desde entonces, todas las declaraciones sobre metas – en particular, las referentes a "fines últimos" – no pueden aparecer como otra cosa que 'ideologías'. Lo que antes fueron ideales y doctrinas morales, son ahora maquinaciones "espirituales" transparentemente utilizables. Las morales y las conciencias de valor pueden ser estudiadas, en consecuencia, como objetividades subjetivas. Por ende, la conciencia – que una terminología más avanzada preferirá denominar "el factor subjetivo" – no se encontrará ya puesta frente al ser exterior como lo enteramente ajeno, el principio opuesto, sino convertida en un pedazo de ser, en un trozo de realidad. La conciencia se deja estudiar, describir históricamente, desmenuzar analíticamente, y, lo que resulta ser decisivo, ella puede ser utilizada política y económicamente. A partir de este momento surge una nueva jerarquía entre los hombres: de un lado están los ingenuos, los creyentes en valores, los ideologizados, los ofuscados, las víctimas de sus propias representaciones, en una palabra, la gente de la "conciencia falsa", del "reino animal del espíritu", la zona humana sin libertad. Pero cabe preguntarse: ¿quién tiene la "conciencia correcta"? Sus portadores pertenecen a una pequeña elite formada por personas reflexivas que dejaron atrás la ingenuidad y ya no creen en valores, que han superado las ideologías y disuelto las ofuscaciones, que ya no son manipulables y piensan más allá del bien y del mal. Pero entonces lo único que importa saber es si esta

jerarquía intelectual es, al mismo tiempo, una jerarquía política, esto es, si los ingenuos son dominados por los que no lo son. "¿Y si todos fueran ilustrados, realistas, todos no ingenuos,... manipuladores ideológicos y engañadores morales que usan su conocimiento de las cosas para dominar a otros, aunque pretendidamente sea para beneficiarlos? Bueno, está en nuestro propio interés no pedir una respuesta rápida para esta pregunta" (KZV I 356-57).

A pesar de que no le faltarán partidarios a este distingo entre ingenuos y astutos que propone Sloterdijk, la fórmula pensar "más allá del bien y del mal" es demasiado ambigua para establecer una frontera epocal. Negativamente designa a la neutralidad moral frente a una tradición que se esforzaba por persuadir presentando a ciertas valoraciones como universalmente obligatorias. Aunque aquella fórmula posee cierta especificidad cuando es enunciada por Nietzsche contra la moral tradicional y para favorecer un vuelco de todos los valores, la aplicación de Sloterdijk la desdibuja inmediatamente pues, usada para juzgar a la política actual, divide al grupo social entre dominantes y dominados. Decir de los primeros que ya no creen en valores y que, en cuanto manipuladores y engañadores, "piensan más allá del bien y del mal", solo consigue proyectar la frase fuera de toda moral posible, incluida la relativamente indefinida en sus aspectos positivos que tuvo en vista Nietzsche. El bien y el mal ni siquiera estorbarían a los sórdidos cálculos y acciones políticas que Sloterdijk menciona como característicos del siglo XX, los cuales, una vez situados donde corresponde, están sin duda más acá de cualesquiera nociones morales. Más instructiva en su sencillez metafórica es la descripción de la moder-

nidad de Sloterdijk que dice, inspirándose en Nietzsche otra vez, que el mundo se ha convertido "en una gran puerta que conduce a mil desiertos, vacíos y helados". Sloterdijk comenta la peculiaridad de los tiempos nuevos: después del vuelco histórico-cultural hacia el mundo copernicano, la modernidad pierde la protección del cielo que hasta entonces había funcionado como su sistema de seguridad. En el nuevo sistema, nada viene a reemplazar la inmunidad brindada por el orden celeste. La modernidad se caracteriza por producir técnicamente sus inmunidades y por ir zafando progresivamente sus estructuras de seguridad de las invenciones teológicas y cosmológicas tradicionales. "La civilización de la gran técnica, el Estado de bienestar, el mercado mundial, la esfera de los medios de comunicación: todos estos grandes proyectos intentan imitar, en tiempos desprotegidos, a la imaginaria seguridad de la esfera humana que hoy se ha tornado imposible. Ahora se espera que todas las redes y las políticas de seguridad reemplacen a la protección del cielo" (S I 25).

Las facilidades maquinales que alivian hoy el trabajo, los medios sanitarios que permiten evitar las enfermedades o acortarlas, las medicinas que aplacan y suprimen el dolor, los sustitutos que sacian las necesidades de la mayoría y la inmensa gama de invenciones que permiten vivir más y mejor, han reemplazado a lo que con razón se solía llamar "la vida en este valle de lágrimas". Debido a que la civilización ofrece alternativas suaves a casi todas las formas de sufrimiento y fatalidad, los hombres se han vuelto consentidos y exigen ahora su cuota de tiempo libre, juegos y diversiones, vacaciones y distracciones, protección ante los peligros y previsión de las dificultades. Todas las cosas pesadas, difíciles,

penosas y humillantes de la vida, en la medida en que se hacen aún presentes en la experiencia común, están siendo continuamente reducidas, alivianadas, descontinuadas o suprimidas, sostiene Sloterdijk refiriéndose a la vida moderna en Europa y en los países ricos de otros continentes.

Estos importantes cambios van acompañados, ciertamente, por una transformación de los juicios y las valoraciones de quienes los experimentan y tienen a su alcance. Una civilización que regalonea a su gente y toma todas las medidas para protegerla de los antiguos altibajos de la fortuna, no les pide en serio que valoren el sufrimiento ni los amenaza con peligros inevitables. Tampoco les predica que sacrifiquen sus vidas y sus energías en aras de ideales sublimes cuya realización y frutos pertenecen al futuro. La consecuencia de estos cambios culturales resulta en que la liviandad sucede a la seriedad, la distracción reemplaza a la meditación sombría acerca del porvenir, la imprevisión reemplaza a la previsión que mantenía alertas a los hombres en espera de esos grandes cataclismos que ofrecían sus oportunidades a la acción heroica y a la definición de algunos como héroes del pasado. Sloterdijk juzga que Heidegger, igual que ciertos conservadores que desaprueban la creciente liviandad y despreocupación del hombre moderno, confiado en que habrá siempre quien lo saque de dificultades, siguen sustentando una idea de la vida humana que corresponde a situaciones históricas pretéritas. Aunque fue quien descubrió que los estados de ánimo son reveladores del mundo, Heidegger habría repartido, sin embargo, de una manera muy distinta que Sloterdijk los signos que guían la valorización de lo liviano y lo pesado. En este respecto Heidegger sería, como

conservador de vanguardia, un pariente de Gehlen. Si bien tuvo una percepción sumamente contemporánea de las corrientes aligeradoras en los habitáculos de la existencia modernizada, fue bien claro en su pronunciamiento contra la tendencia a la liviandad. Debido a su costumbre y a su pathos, fundó la dignidad del *Dasein* en su disposición para dejarse reclutar para lo duro, lo difícil, lo necesario, todavía enteramente de acuerdo con la manera de sentir heroica de la vieja Europa. "Tal como Hércules en la encrucijada, el verdadero filósofo elige la solución incómoda. Pero, igual que para Gehlen, esta preferencia está teñida de voluntarismo; otra vez aparece por delante, renovado, el antojo de la necesidad. El pensador heroico prefiere, en este caso, derrotar a la convención mediante la libre voluntad. En cualquier caso, esto solo demuestra que un descubridor (o mejor: un explicitador) no puede ser obligado a sacar las consecuencias 'progresistas' de su descubrimiento" (S III 724; cf. NG 272-73).

Sloterdijk prosigue diciendo que la opción por la seriedad, la concentración y lo pesado, frente a las posibilidades existenciales de la dispersión, la liviandad y la indecisión, no derivan necesariamente de la fenomenología de los estados de ánimo de Heidegger. En varios autores, que coinciden en esto con Heidegger, como el ya mencionado Gehlen, Schmitt y otros como ellos, el amor del sufrimiento y del esfuerzo y la enemistad hacia la facilitación son a la vez prejuiciosos y decisionistas. "Estos protagonistas del realismo en el mundo desencantado tuvieron una aguda conciencia de que, en las condiciones de su propio tiempo, la distracción, comparada con la concentración, era el fenómeno más abarcador (*umfangreicher*). Debiera haber sido claro para

ellos que, *análogamente*, la despreocupación (*Leichtsinn*) contra la seriedad tiene una dimensión adicional, la indecisión frente a la decisión, y finalmente, para tocar el punto candente de la actualidad, que la falta de compromiso (*dégagement*), confrontada con el compromiso, es un campo más complejo que comprende más situaciones, adopción de posturas y oportunidades existenciales" (S III 725).

Como vemos, según Sloterdijk el examen de la modernidad por Heidegger, al que pertenecería su visión del cualquiera como figura característica de los tiempos, pone correctamente de manifiesto ciertos aspectos puntuales de la época; pero el juicio estimativo del filósofo se inclinará al rechazo y a practicar una retirada frente a las novedades de la época, cuando se trata de sacar todas las consecuencias de las verdades entrevistas. El llamado conservadurismo de Heidegger estaría en armonía con sus preferencias personales de provinciano y su rechazo tajante de la función de la tecnología en la vida contemporánea. Y estaría también en estrecha relación positiva con el decisionismo, que muchos comentaristas le han reprochado, en particular, pensando en su período de actividad política. Pero hay un cierto desfase entre las novedades de la época y el acento puesto por Heidegger sobre la función esencial de las decisiones voluntarias para la dirección de la existencia. Sin embargo, Sloterdijk le reconoce al filósofo sin vacilar un sentido fino y agudo para la situación de la humanidad en los nuevos tiempos (cf. NG 41) y está persuadido de su genialidad como pensador original. De manera que su juicio acerca de la obra y la persona de Heidegger es matizado o, a la vez, apreciativo y crítico, según el asunto de que se trata.

Hemos dicho antes que la doctrina heideggeriana del *Man* o del cualquiera le merece al heredero plena aprobación mientras pueda ser interpretada como caracterización del hombre moderno, en particular considerado en su versión de habitante urbano medio, alguien que, según Sloterdijk, representa al individuo singular que gira exclusivamente alrededor de sí mismo. Claro que a primera vista, parece extraño que precisamente el individuo individualista pueda coincidir con el cualquiera, que, por mantenerse asimilado a los otros, ha renunciado a las posibilidades más propias suyas. Para Heidegger es la falta de individualidad la que caracteriza al *Man*. En cambio, Sloterdijk, que coincide con su maestro en el desdén hacia el *Man*, lo considera perdido precisamente por su iluso individualismo. Y es que, en efecto, al pasar de un pensador a otros nos encontramos con dos ideas bastante diversas de 'individualidad'.

Para Heidegger la existencia del cualquiera carece de lo que el filósofo tendría que llamar 'individualidad' si usara tal término, que más bien evita. La autenticidad heideggeriana es la decisión resuelta por sí mismo que presupone el zafarse de la dependencia de otros para hacerse cargo de su mortalidad propia. "Con la muerte el *Dasein* se enfrenta con su más propia posibilidad de ser" (SuZ §50): la muerte es representada en esta obra como la más propia, exclusiva e insuperable posibilidad, o, mejor dicho, imposibilidad, de la existencia singular. En abierto contraste con tal manera de pensar lo propio del individuo, su peculiar individualismo, al que se refiere Sloterdijk, es una ilusión reciente que acompaña a la absorción exclusiva en sí estimulada y posibilitada por ciertas características del mundo moderno. En efecto, la vida fácil y aprovechadora de los

habitantes de las grandes ciudades modernas, inclina a sus principales beneficiarios a desarrollar la falsa noción de que son mónadas aisladas y autosuficientes, cuyo provecho depende de la medida en que consiguen aislarse de otros.

En este último sentido, ser un individuo, sostiene Sloterdijk, quiere decir: "Pensar en sí mismo y tener que preferirse necesariamente como punto de fuerza que lucha y apetece en la prolongada batalla; [pues, el individuo] es, para el esquema clásico, el satanismo en acción. Para la modernidad no es sino el inocente a priori del individualismo" (S II 622). La doctrina de Sloterdijk según la cual lo humano es radical y originariamente grupal, nunca solitario, completo en sí o desunido, ni siquiera en su existencia intrauterina, obliga al pensador a justificar expresamente al individualismo moderno como un fenómeno excepcional. La posibilidad misma de que pueda haber algo así como hombres singulares que creen en su perfecta autosuficiencia, que niegan su pertenencia a un círculo de relaciones (S II 618), exige una explicación: ¿cómo se alcanza tal extravío? "Llega a ser individuo quien queda marcado por la desaparición de otros que son para él irreemplazables. Lo que llamamos individualidad tiene su centro irreductible en el hecho de que, aun aquellos con los que alguien está íntimamente relacionado no se mueren al mismo tiempo que él. Volverse un individuo en una sociedad de individuos significa, entonces, acomodarse a ser abandonado por los otros irreemplazables que se morirán antes. De esto resulta lo que se puede llamar la dureza fundamental del adulto singular. Ella funciona como aislamiento contra intentos simbióticos de acercamiento" (S II 161-63). En lo más esencial la individualización

depende de la experiencia de haber sido abandonado por los más próximos; tal como la cultura solo prospera si funciona como escuela preparatoria para sobrevivir a los maestros. Aunque nunca hayamos recibido la instrucción expresa de compartir con los demás el peso del mundo, cada uno parece deberle a sus contemporáneos la solidaridad correspondiente. El individuo, en el sentido de Sloterdijk, sería el que se sustrae a sabiendas de esta obligación.

Sloterdijk sabe que el concepto de individualidad no se origina en los tiempos modernos pero su contenido semántico, sostiene, cambia de una época a otra. En la modernidad, cuando de hecho predomina el individualismo, el concepto pierde parte de su contenido tradicional. El pensador asevera, en consecuencia: "Es el individuo clásico empobrecido ontológicamente de manera típica para la modernidad, el que fue obligado a instalarse en una anti-esfera que no gira sino alrededor de él. Es el punto sin contrapunto, el incompleto, el que se queda solo." (S II 611). "Este principio de la inteligencia egoísta solo puede existir a priori dividido en innumerables espíritus encarnados o existentes singulares, que se unen para componer a los poderosos supra-egoístas, a los estados leviatánicos, a las empresas dedicadas a obtener ganancias, a las corporaciones que no se sirven sino a sí mismas. La suma de estas relaciones consigo resulta en el concepto de la razón moderna dedicada a conservarse a sí misma y a su encarnación en los egoísmos sistémicos" (S I 622-23). *Jeder für sich und alle für den Teufel* (Cada uno para sí y todos se van al diablo), dice Sloterdijk, frase que caracteriza la situación del ontológicamente empobrecido individuo moderno,

el primer incompleto que vive solo rotando furiosamente alrededor de sí mismo (S II 610-11).

¿En qué coinciden, entonces, el *Man* o existente cualquiera de Heidegger con el "individuo aislado" e insolidario de Sloterdijk? La coincidencia depende principalmente, como hemos visto, del menosprecio que ambos filósofos le prodigan al hombre promedio de estos tiempos. Pero esta coincidencia es concebida y argumentada de manera diferente por cada uno de estos dos pensadores. Dice Sloterdijk: "La ontología existencial que se ocupa del *Man* y de su existencia cotidiana hace algo que a la filosofía que la precede no se le habría ocurrido llevar a cabo ni en sueños, a saber, convierte a la trivialidad en tema de 'alta' teoría" (KZV I 370). La originalidad del asunto cuenta como mérito y también la modalidad del tratamiento de esta "aventura de la banalidad". Heidegger insistirá en que su trabajo no tiene nada que ver con una "crítica moralizante" sino posee una "intención puramente ontológica". Novedad temática, independencia frente a la moral, la aseveración expresa de que el *Man* no es una abstracción, sino algo que está en todos nosotros, y que, como si fuera un *ens realissimum*, existe pero no es nadie, o, mejor dicho, es nadie.

Sloterdijk piensa del cualquiera heideggeriano: así surge una posición filosófica moderna que participa ambivalentemente de un *Zeitgeist* (espíritu de los tiempos) sobrio, secularizado y tecnificado; está pensada más allá del bien y del mal y más acá de la metafísica. Pero conserva una referencia poderosa a un resto metafísico en el pensamiento de Heidegger: la indeterminación del cualquiera refiere a la posibilidad de la autenticidad, que hace las veces de sostén constructivo indispensable

que aparentemente justifica el desdén hacia la existencia cotidiana. La ambigüedad del tratamiento teórico del cualquiera reside en que esta condición no procede de una caída desde una condición mejor a la que sustituye sino que, dice Heidegger, es una cualidad originaria de la existencia de todos: *Das Man* "es un existencial y pertenece como fenómeno originario a la condición del *Dasein*" (SuZ §§25-27). ¿Cómo distinguir de hecho entre existencias auténticas y existencias enajenadas de sus propias posibilidades? *Ser y tiempo* no ofrece ningún criterio seguro que permita establecer o reconocer esta diferencia. "Con esto parece agotarse el proceso de pensar de Heidegger: en una salvación formal de lo auténtico que, naturalmente, tiene la misma apariencia que lo inauténtico" (KZV I 378). Sumidos en la inautenticidad del quehacer diario que enmascara su ser posible, la autenticidad no pasa de ser una posibilidad formal. No hay un dónde alternativo, una condición otra, un otro mundo de la verdad humana actualizada y posterior a la aspiración que pudiera resultar de la posibilidad entrevista de ser.

El individuo de la sociedad postmoderna de la teoría de Sloterdijk es, tal como el cualquiera de *Ser y tiempo*, no un humano completo sino un muñón, una parte deficitaria del hombre. Por eso Sloterdijk se interesa por asociarlo con las miserias del individualismo predominante en las sociedades del mundo capitalista en vías de globalización. Al individuo aislado le falta, para alcanzar la condición humana en su plenitud, pertenecer a una pareja, a un grupo, a una comunidad, a una nación, a un mundo histórico-cultural, de donde pueda proceder para su beneficio, el perfeccionamiento que a todos y a cualquiera les viene de la intimidad compartida

entre muchos. Aquello que toma la forma de mundo se hace por sí mismo autónomo: "Solo un sistema de coexistencia de muertos y vivos tiene ontológicamente el carácter de mundo y posee ontográficamente la fuerza para trazar una frontera propia a su alrededor" (S II 171). El error del gran planteamiento heideggeriano, según su crítico, consiste en tomar el partido del aislamiento cuando se trata de concebir lo propiamente humano, la autenticidad, apostando contra la interdependencia, la cercanía con el otro, la deuda mutua del amor, de la amistad, de la competencia, de la enemistad, del compañerismo, de la solidaridad. ¿Cómo seríamos si fuera verdad que no tenemos otro propósito, otro interlocutor vital, más que la propia muerte?

De manera que, según Sloterdijk, la condición de asociado estrechamente a otros no pone nunca en un peligro irremediable al existente singular, como le ocurre al *Dasein* heideggeriano, al que pierden precisamente los elementos de la vida compartida: el lenguaje común, las ocupaciones cotidianas que aprendemos e imitamos de otros, los patrones de vida coincidentes que obstruyen las posibilidades más auténticas de cada uno, según *Ser y tiempo*. Para Sloterdijk, en cambio, la coexistencia es, en el caso de cada cual, más bien lo que la entera, la completa y la saca del aislamiento esterilizante. Todo lo que necesita crecer y complicarse se nutre de la diversidad que le aportan los demás en la medida en que el espacio de la intimidad de los muchos adquiere la amplitud de un mundo. Sin compartir el miedo de que los hombres singulares se pierdan en las comunidades a las que pertenecen, Sloterdijk reconoce la importancia filosófica de la figura del cualquiera en la obra de Heidegger. El valor del *Man* de Heidegger reside, para

su crítico, en que a través suyo surge el tema de la cotidianeidad, un asunto ajeno a los intereses de la tradición metafísica, ocupada de temas sublimes, de esencias trasmundanas, universales impolutos y mundos posibles, en desmedro del único que, en cada caso, es el nuestro. El análisis de lo próximo, real y actual, del contexto del pensar, es indispensable a una filosofía que se quiere post-metafísica.

Apéndice
SOBRE SLOTERDIJK

PETER SLOTERDIJK NACIÓ EN EL AÑO 1947 en Karlsruhe, Alemania. Actualmente es el Rector de la *Staatliche Hochschule für Gestaltung* de su ciudad natal, donde además es Profesor de Estética y Filosofía. Dirige el Instituto de filosofía de la Cultura en la Academia de Artes Plásticas de Viena. Se desempeña como catedrático invitado en diversas universidades europeas. Estudió filosofía, germanística e historia en las universidades de Munich y de Hamburgo. Se formó filosóficamente en las corrientes de la fenomenología, el estructuralismo, el existencialismo y la teoría crítica, pero su obra posterior, muy original, independiente y hasta inclasificable, no representa en particular a ninguna de estas posiciones. La serie de los escritos conocidos del prolífico Sloterdijk se inicia en 1971 con su tesis de maestría titulada "El estructuralismo como hermenéutica poética". En los años 1972 y 73 produce un ensayo sobre la teoría estructural de la historia de Foucault y un estudio titulado "La economía de los juegos de lenguaje: Una crítica de la constitución lingüística de los objetos".

Con una tesis doctoral sobre Literatura y organización de la experiencia de la vida, en la que se ocupa en particular de la teoría y la historia de los géneros de la autobiografía durante la República de Weimar en Alemania (1919-1933), recibe en 1976 el título de Doctor en Ciencias del Lenguaje de la Universidad de Hamburgo. A partir de 1978 se incorpora al *ashram* de Bhagwan Shree Rajneesh, más tarde conocido en los EE.UU. como Osho, un gurú de Poona en la India que mantiene un establecimiento para la formación espiritual de sus discípulos. Sloterdijk narra su estadía de más de dos años en la institución del gurú en su libro *Experimentos con uno mismo* (*Selbstversuche*, de 1994).

El *ashram* de los Sannyasins era un establecimiento religioso que, en este caso, estaba dirigido por Baghwan, un hombre casi genial con algunos rasgos diabólicos, según Sloterdijk. Gran conocedor de las religiones del mundo, el maestro había convertido su 'escuela' en un instituto de estudios religiosos comparatistas al que se agregaban ciertos ejercicios prácticos de campo. El interés de Sloterdijk por el misticismo en general, el gnosticismo antiguo y la función de la religión en la vida de los grupos, tan poco característico del pensamiento actual, puede haber comenzado durante su estadía en la India.

A partir de la década de los años 80, Sloterdijk vive como escritor, conferencista, colaborador de los medios informativos, profesor y filósofo heterodoxo cuyas numerosas obras, ideas y discusiones críticas han ejercido una vasta influencia no solo en Europa sino en todos los continentes. Traducido a incontables lenguas, también al castellano, viaja incansablemente por el mundo invitado por universidades y grupos de diversos tipos. Ha enseñado también en los Estados Unidos de América, en París, en Zurich. Su asombrosa productividad como lector y erudito, hombre de ideas, conocedor que a la vez honra y critica implacablemente a la tradición europea, autor de libros dedicados a materias grandemente diversas y originales, le han ganado no solo una gran fama, numerosos premios y adeptos sino también muchos cuestionadores y enemigos. Es todo un personaje muy inusual a la luz de la tradición, en particular de la filosófica, pero muy característico y revelador de los tiempos que corren, a pesar de que estos están muy lejos de gozar de su aprobación y simpatía.

En 1983, todavía semi-kantiano, publica su *Crítica de la razón cínica*, el superventas filosófico del siglo XX. Su obra sistemática en tres enormes volúmenes se llama *Esferas I, II, III* (versión castellana de Isidoro Reguera, Siruela, 1998-2003). A partir de 2002 modera, junto con el escritor y biógrafo Rüdiger Safranski, una famosa ronda de conversaciones televisivas con toda clase de figuras representativas sobre temas de actualidad, llamada En el palacio de cristal: El cuarteto filosófico.

OBRAS CONSULTADAS O CITADAS

Obras de Peter Sloterdijk

AI	*Der ästhetische Imperativ: Schriften zur Kunst*, hrsg. von Peter Weibel. Hamburg: Philo & Philo Fisne Arts, EVA, 2007.
DA	*Derrida ein Ägypter: Über das Problem der jüdischen Pyramide*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.
DB	*Der Denker auf der Bühne, Nietzsches Materialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. [Trad. castellana: *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*; Valencia: Pre-Textos, 2000].
EE	*Falls Europa erwacht: Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters seiner politischen Absence*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994. [Trad. castellana: *Si Europa despierta*; Valencia: Pre-Textos, 2004].
ET	*Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. [Trad. castellana: *Eurotaoísmo*; Barcelona: Seix Barral, 2001].
GE	*Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen, im Insel Verlag, 2007.
KM	*Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
KZV	*Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983. 2 vols. [Trad. castellana: *Crítica de la razón cínica*; Madrid: Siruela, 2003].
L	*Luftbeben: An den Quellen des Terrors*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002. [Trad. castellana: *Temblores de aire: En las fuentes del terror*; Valencia: Pre-Textos, 2003].
MI	"Der mystische Imperativ", Introducción de Peter Sloterdijk a *Mystische Weltliteratur*, gesammelt von Martin Buber. München: Diederichs, 2007.
NG	*Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001
PH	"La politique de Heidegger: Reporter la fin de l'histoire". En: *Heidegger le danger et la promesse*, sous la direction de G. Bensussan et J. Cohen. Paris: Kimé, 2006. Pp. 151-184.

RM *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Sonderdruck. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999. [*Normas para el parque humano*; Madrid: Siruela, 2000].

S *Sphären I, Blasen: Mikrosphärologie; II, Globen: Makrosphärologie; III, Schäume: Plurale Sphärologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998-2004. [Trad. castellana: *Esferas I, Burbujas; II, Globos; III, Espumas*; Madrid: Siruela, 2004-2006].

SB *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. [Trad. castellana: *En el mismo barco: Ensayo sobre la hiperpolítica*; Madrid: Siruela, 1994].

ST *Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen* (mit Hans Jürgen Heinrichs). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001. [Trad. castellana: *El sol y la muerte*; Madrid: Siruela, 2003].

SV *Selbstversuch: Gespräch mit Carlos Oliveira*. Hamburg: Hanser, 1996. [Trad. castellana: *Experimentos con uno mismo*; Valencia: Pre-Textos, 2003]

VD *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.

VM *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000. [Trad. castellana: *El desprecio de las masas*; Valencia: Pre-Textos, 2002].

VN *Über die Verbesserung der guten Nachricht: Nietzsches fünftes »Evangelium«*, Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001. (Trad. castellana: *Sobre la mejora de la buena nueva, El quinto 'Evangelio' según Nietzsche*; Madrid: Siruela, 2005.)

Wf *Weltfremdheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. [Trad. castellana: *Extrañamiento del mundo*; Valencia: Pre-Textos, 1998].

WK *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

ZB *Der Zauberbaum: Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985. [Trad.

castellana: *El árbol mágico: el nacimiento del psicoanálisis en el año 1785*; Barcelona: Seix Barral, 1986].

ZWK *Zur Welt kommen, zur Sprache kommen: Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988. [Trad. castellana: *Venir al mundo, venir al lenguaje: Lecciones de Frankfurt*; Valencia: Pre-Textos, 2006].

ZZ *Zorn und Zeit, Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.

Obras de otros autores

Bensussan, G. y J. Cohen eds. (2006). *Heidegger: Le danger et la promesse*. Paris: Editións Kimé, 2006.

Diogenes Laertius (1925). *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by R.D. Hicks. Cambridge MA: Harvard University Press. 2 vols. (Loeb Classical Library).

Dobeneck, Holger Freiherr von (2006). *Das Sloterdijk-Alphabet*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Gadamer, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.

Heidegger, Martin (Beitr). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. En Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 65. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994.

Heidegger, Martin (BH). *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*. Bern: A. Francke, 1947.

Heidegger, Martin (BWD). "Bauen, Wohnen, Denken". En Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

Heidegger, Martin (EGel). "Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldgespräch über das Denken". En Heidegger, *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959; pp. 29-73.

Heidegger, Martin (EM). *Einführung in die Metaphysik* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935), hrsg. von Petra Jaeger. En Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 40. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.

Heidegger, Martin (GdM). *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30). En Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992.

Heidegger, Martin (Gel). *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959.
Heidegger, Martin (HH). *Hebel der Hausfreund*. Pfullingen: Neske, 1957.
Heidegger, Martin (Holz). *Holzwege*. 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1950.
Heidegger, Martin (SuZ). *Sein und Zeit*. 7. unveränderte Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1953.
Ritter, Joachim, *et al.*, eds. (HWP). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-2007. 13 vols.
Wittgenstein, Ludwig (1965). "Wittgenstein's Lecture on Ethics", ed. by Rush Rhees. *Philosophical Review*, 74: 3-16.
Wittgenstein, Ludwig (1979). *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.E. von Wright and G.E.M. Anscombe, with an English translation by G.E.M. Anscombe. Chicago: Chicago University Press.



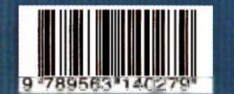


16

Sloterdijk y Heidegger

La recepción filosófica

Carla Cordua aborda en este libro la cuestión de las relaciones entre dos pensadores próximos de la historia reciente. La recepción del pensamiento de sus antecesores es indispensable para quien quiera contribuir a la filosofía. Estudiando el caso de Peter Sloterdijk, quien a la vez retoma y critica a su maestro Martin Heidegger, se examinan aquí los principales conceptos y teorías filosóficas de fines del siglo pasado y comienzos de este. La discusión de lo que al mismo tiempo une y separa a estos pensadores ofrece una perspectiva esquemática del estado de los problemas de la filosofía europea de hoy.





EDICIONES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

